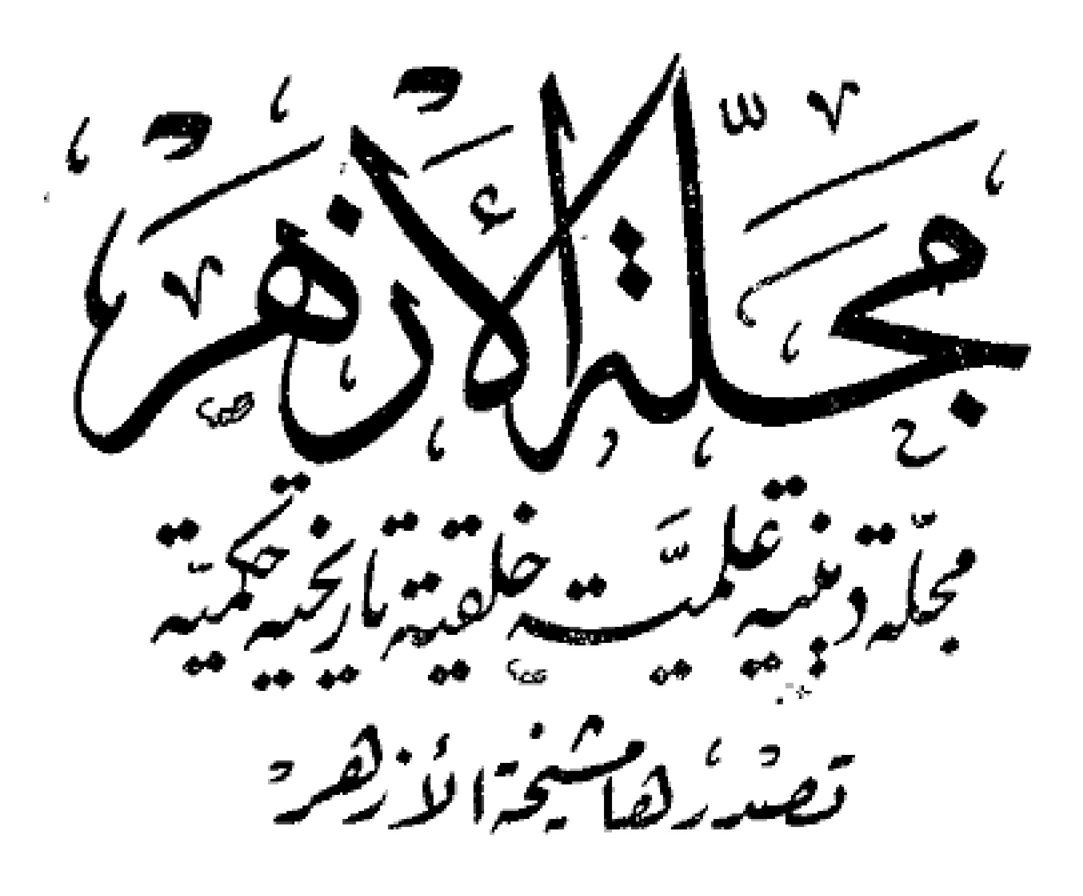


في كل شهر عربي

ماعدا شهري ذي القعدة وذي الحجة

الجزء الأول	١٠	المحرم سنة ١٣٦٤	المجلد السادس عشر

مدير إدارة المجلة ورئيس تحريرها

محمد فريد وجدي

الإدارة	الاشتراكات عن سنة
	مليم
ميدان الأزهر	داخل القطر ٢٠٠
تليفون : ٨٤٣٣٢	لطلبة الجامعة الأزهرية خاصة ... ١٠٠
الرسائل تكون باسم مدير المجلة	خارج القطر ٣٠٠

ثمن الجزء الواحد ٢٠ مليما داخل القطر و ٣٠ خارجه

(مطبعة الأزهر — ١٩٤٥)

فهرس

الجزء الأول — المجلد السادس عشر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على ما أشعرنا بوجوب حمده ، وعلى ما أمدنا فى خدمة دينه بروح من عنده ، والصلاة والسلام على خاتم رسله المبعوث للعالمين بعهده ، محمد وآله وصحبه والقائمين على الأمر من بعده .

أما بعد فانى أقدم للعالم الاسلامى بهذا العدد فاتحة السنة السادسة عشرة لمجلة الأزهر ، آخذا على نفسي أمام الله والناس أن لا آلوها جهدا ، وأن لا أدخر عنها وسعا ، مستعينا على ذلك بما يمدنى الله به من قوة ، وما يتفضل به علىّ كتابها الكرام من رِدْء ، راميا بذلك الى خدمة دينه الحنيف على مقتضى ما تستدعيه الحاجة العصرية من بيان ، وما تستلزمه العقلية الراهنة من بحوث .

ومما نتيمن به فى مفتتح هذه السنة ، أن نحلى جيد هذه المجلة ، بالرسالة السنية التى تفضل حضرة صاحب الجلالة الملك المعظم فاروق الاول ، أن يوجهها الى شعبه المخلص لعرشه ، المدين لذاته الكريمة بجلائل الايادى ، فقد كشفت فى كل كلمة من كلماتها القيمة عما يكنه جلالته لأمته المخلصة من العطف السامى ، والرعاية البالغة ، معيدا بها الى الذاكرة ما وعته من تواريخ الملوك العظام الذين سعدت بهم شعوبهم ، وارتقت الى ذروة السودد والمجد ، وكانت حياتهم خيرا وبركة لها ، بقيت آثارها أجيالا متعاقبة ، مد الله فى حياة جلالته ، وأمتعنا بوجوده الكريم أمدا طويلا ، ملحوظا بالعناية الإلهية . ومحوطا بالرعاية الربانية ، بفضل الله وكرمه .

ويسرنا أعظم السرور أن نعقب هذا النطق الكريم العالى ، بما ألقاه حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الامام الشيخ محمد مصطفى المراغى شيخ الجامع الأزهر بين يدى جلالته بعد صلاة المغرب فى المسجد المعمور ، يوم الاحتفال بالسنة الهجرية الجديدة ، من تلك الخطبة الرفيعة الشأن ، الجليلة القدر ، التى عودنا فضيلته أمثالها فى كل ذكرى من أيام هذه الأمة الكريمة ، فقد أملى عليه ما وعاه قلبه من دين ، وما عمر به عقله من علم ، ما وقع من نفوس سامعيه أرفع موقع ، وما انشرحت به صدور المؤمنين فى يوم له فى تاريخ الدعوة الى الحق صحف تنطق بما لهذا الدين من أثر بالغ فى إصلاح النفوس ، وتقويم العقول ، والتفرقة بين الحق والباطل ، وثل عروش الجاهلية لا فى الأمة العربية وحدها ، ولكن فى الأمم قاطبة على خلاف بينها فى التأثر به ، ناهيك أنه يعيد الى ذاكرة الناس أنه أول يوم لقيام دولة الحق فى الأرض .

رسالة جلالة الملك المعظم
الى شعبه

شعبي المحبوب :

منذ خاطبتكم المرة الأخيرة ، مرت بنا أوقات عصيبة تلاحقت فيها الحوادث سراعا ، فكنت أخلو الى نفسي ، وأتجه الى ربي ، أسأله أن يحفظ بلادنا العزيزة ، وأن يرفع عن كاهل الانسانية شرور الحرب ، ويعيد إلى العالم عصر سلام قائم على العدالة والتعاطف والوئام ، وقد أذن الله بالنصر للدول الديموقراطية التي تتحد غايتنا وغايتهم ، وقريبا تنطلق الأمم من عقال الآلام والمحن .

فلنا اليوم أن نغتبط ، وأن نحول الأنظار الى فجر مستقبل تمد فيه الحرية رواقها على الجميع .

وإن من بواعث سروري أن أتحدث إليكم ونحن نستقبل العام الهجري الجديد ، الذي نحفظ له أكرم الذكريات ، لما يتمثل في الهجرة من معاني البطولة الخالدة للنبي الأمين .

لقد كانت الهجرة مبدأ تاريخ لعصر جديد ، عز فيه الحق ، وتحررت النفوس من ذل العبودية .

فلنتخذ من تاريخ الهجرة عظة وعبرة ، ولنستلهم منها كل معنى كريم ، يؤهل للحياة الحرة الكريمة .

وإنه ليسعدني أن أهنئكم والأمم الاسلامية بهذا العيد المجيد ، وأبعث الى الجميع بتحياتي الخالصة ، وتمنياتي الطيبة ، وأدعو الله أن يحقق للأمم العربية مساعيها في تحقيق الوحدة العربية التي تصبو إليها ، والتي تجمع شملها وتوحد كلمتها ، وتكسبها قوة وأمناً ، ورخاء ويمنا .

بني وطني :

إن عظمة كل أمة كامنة في روح شعبها ، وإني لأقدر أعظم التقدير ما لشعبي العظيم من المزايا السامية ، وليس من شك في طبيعة الصعوبات التي تنتظرنا بعد الحرب ، والتي تتضاءل بجانبها الصعوبات التي نواجهها الآن ، وستكون أياما تمتحن فيها قوة شعبنا ومضاء عزيمتنا ، ولن يعصمنا من هذه الشدة سوى الإيمان بالله ، والثقة بأنفسنا ، فإنها آية القوة في بناء الأمم .

وإني أهيب بكم أن تعملوا لمواجهة المستقبل بملء الثقة حتى نتخطى أشواك العوائق ، وأن تكونوا حول راية الوطن قلبا واحداً وأمة واحدة .

والسلام عليكم ورحمة الله

كلمة حضرة صاحب الفضيلة الاستاذ الامام

فى تحية العام الهجرى الجديد

سيدى رسول الله محمد بن عبد الله !

عند ما يطل على الكون هلال العام الهجرى يذكر المسلمون حادثا من أبسط الحوادث فى صوره ، لكنه من أجل الحوادث خطرا فى مغزاه وفى أثره ؛ حادث هجرة النبى الكريم محمد صلى الله عليه وسلم من مكة موطن آبائه وعشيرته ، وأول أرض مس جسده ترابها واستقبله هواؤها ، وأول مكان اتصل فيه بعالم القدس وبالملأ الأعلى وتلقى رسالة ربه على يد ملائكته . يذكرون هذا وما أحاط به ثم يحمدون الله على فضله . فقد وجهته العناية الإلهية هذه الوجهة لينجو من الشرك وأهله ، ومن ظلم ذوى القربى ، وليجد حرية الرأى والعقيدة فى مكان أرحب وعند قوم أشربت قلوبهم حبه ، وملأ أفئدتهم جلاله ، واستمدوا الذود عن حياض الإيمان ومحاربة الباطل ، وباعوا أنفسهم فى سبيل الله ، وهم الذين نزل فيهم « والذين تبوءوا الدار والايمان من قبلهم يحبون من هاجر إليهم ولا يجدون فى صدورهم حاجة مما أوتوا ، ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ، ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون » .

يثير حادث الهجرة تصور معركة عنيفة بين الحق والباطل ، والنور والظلمة ، والحلم والجهل ، والإيمان والكفر ، والهدى والضلال ، والرشد والغى ، والاستقامة والفجور ، وبين عدد قليل سلاحه الحجة والبرهان ، واليقين والايمان ، وعدد كثير يعتمدون على تقليد الآباء ، ويضعون أصابعهم فى آذانهم لئلا تنفذ إليها الحجة ، والأغطية على عيونهم لئلا تبصر نور الحق ، ويعتمدون على القوة . وتتمثل أمام النفس صورة الحق يكاد يخنقه الباطل ويتركه على الأرض صريعا لا يقوى على النضال ، وإذا بنفحة من قبل الحق تهب ، وإذا به ينهض وينجو ، وإذا به يكر ويهاجم ، وإذا به يظفر ، وإذا الباطل صريع ، وأهله فى الهالكين .

وحادث الهجرة يشعب الفكر ويقسمه ، فيتجه الى نواح مختلفة تتصل بآثاره وبصاحبه وبالنور الذى جاء به والكتاب الذى أنزل عليه . وفى هذه النواحى جميعها جمال مشرق يأخذ بالأبصار ، ويملك على النفس أمرها ، وتعيا العقول دون اكتناهه واستقصائه ، وستتكشف هذه النواحى للناس شيئا فشيئا ، وتتم الهداية بعد أن تعم المعرفة ، ويدرك الناس السر فى أنه كان خاتم المرسلين ، ويدركون سر قول الله سبحانه : « إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون »

رسول الله صلوات الله وسلامه عليك ! أنت مثال الانسانية الكاملة ، والجامع لأشتات فضائلها ، وأنت مشرق الذات الإلهية ومطلع العلم والمعرفة والحكمة ، أفاض الله عليك ما شاء ، وأفضت على الناس ما هم في حاجة اليه ؛ فجلوت الظلمات ، وأزحت الشكوك والأوهام والشبهات ، وعلمت العلماء أدق نظم الكون ، والمصلحين أكمل نظم الاجتماع ، والمشترعين أصلح قواعد التشريع ، وأريت الناس كيف يكون القائد المدرب الرحيم ، ورئيس الدولة العادل الحكيم ، وأريت الناس المثال الكامل للأخلاق الذي يضم القلوب المتنافرة ويجمع بينها ، وينقى القذى من المجتمع ، ويطهره من المضللين والمفسدين .

وضعت أساس دولة من أقوى الدول وأقومها وأعدلها وأرحمها ، من شعوب مختلفة اللون والجنس واللغة والدين والعادات والطباع والأخلاق ، ووحدت هذه الشعوب وربطتها برباط من الدين والخلق . وعاشت عزيزة مهيبة ما عاشت متمسكة بهديك ، مستضيئة بنورك ، عاملة بكتاب الله وسنتك ، ولم يصبها ما أصابها من الوهن إلا بعد أن نسيت هديك وتركت نهجك وأعرضت عن النواميس الإلهية في الحياة الاجتماعية ، وأعرضت عن قواعد العدل . والأرض لله يورثها من يشاء من عباده ، والعاقبة للمتقين .

احتملت ما احتملت من الأذى غير مبال به ، إذ كان الله عنك راضيا ، وتجشمت ما تجشمت في مطاردة الباطل إرضاء للحق ، وكانت هذه المحن كلها تمر تحمل في طياتها نعم الله ومنحه ، وجوزيت بالحسنى في الدنيا ، وستجزى أحسن ما يجزى به النبيون والمرسلون ، صلوات الله وسلامه عليك .

يا صاحب الجلالة :

يحتفل المسلمون بالهجرة ، وقد أردت أن تكون حفلة الأزهر هي الحفلة التي تحظى بشرف شهودك ، والأزهر الوفي لك ، والمخلص لعرشك ، والصادق في حبك ، حقيق بهذه الرعاية وجدير بهذا العطف ، وها هو الأزهر ، علماؤه وطلابه ، يحيون فيك الملك الاسلامي العادل الذي يحب الاسلام والمسلمين ، ويحب الحق ويكره الباطل ويطارده . ويسعدني أن أقول إنك مثال المسلم الكامل في الصبر على ما ينالك من ألم وأذى في سبيل بلادك وفي سبيل الحق ، ومثال المسلم الشجاع الذي لا يهن ولا يحزن ولا يجزع ، ومثال المؤمن بعاقبة الصبر ، وما أعد للصابرين .

وقد قال أحد الحكماء :

لا يحسم العقل ، والدنيا تساس به ما يحسم الصبر في الاحداث والنوب

أبقاك الله وأعزك .

مولاى :

كشف الغطاء عن أعين الأمم فلم تعد تطيق ما كانت تحتمله من قبل ، ولا تبصره . وكشف الغطاء عن أعين الأمم الاسلامية ، وأدركت ما اقترفته من الإثم بالتفرق ، وما جنته بالتفريط والبعد عن سنة الله فى حياة الأمم والبعد عن هدى الله ونهج رسوله ، وأبصرت ما كان لها من مجد باذخ وعز :

رسا أصله تحت الثرى وسما به   الى المجد فرع لا ينال طويل

فحنت اليه وتوثبت لاحيائه . وفى الأفق بارقة من الأمل فى أن تيارات الفكر تتجه الى الاستقامة والعدل فى المعاملة ، والى أن تبنى العلاقات بين الأمم على أساس التعاون والحب ، لا على أساس السيادة والطغيان . والأمم العربية أدركت ما فى الوحدة من قوة ، وهى جادة فى تحقيقها لتجعل منها قوة أمام الاحداث التى قد تطغى على التقاليد ، وتطغى على الأوطان . وهذا السعى ، وهذا الجد فى تحقيق تلك الوحدة ، يجعلنا نرجو وحدة أعم وأشمل ، هى الوحدة الاسلامية التى طلبها الله حيث يقول : « وإن هذه أمتكم أمة واحدة » .

والله المرجو أن يحقق الوحدة العربية ، وأن يحقق الوحدة الاسلامية بزعامة الفاروق المحبوب . فخذ يا مولاى بيد العاملين ، وسر على بركة الله ، والله ولى الصالحين .

مولاى :

أتقدم إليك مهنئا بالعام الهجرى ، داعيا لك بطول البقاء ، وبعمر مبارك فيه ، تسعد بما تعمل من خير ، ويسعد الناس بك وبما تقدمه من خير وإرشاد .

وأتقدم بتهنئتى لإخواننا المسلمين على اختلاف ديارهم ومذاهبهم وألسنتهم ، راجيا لهم عزا ومجدا . وأسأل الله العلى القدير أن يعيد الى العالم سلاما شاملا ، أساسه العدل ، وقوامه الرحمة والانصاف ، وأن يبعد عن الظافرين زهو الظفر ، وغرور القدرة ، ويوفقهم لخير الناس أجمعين ؟

السيرة المحمدية
تحت ضوء العلم والفلسفة

تابع فصل الأصول القرآنية التي أقامت الدولة الاسلامية

١٦ ـ « ليس للانسان إلا ماسعي ، وأن سعيه سوف يرى ، ثم يجزاه الجزاء الأوفى » .

من الأوهام الشائعة بين أهل الأديان ، أن للقرابات والاتصالات فائدة فى الحياة الآخرة ، كما لها فى الحياة الدنيا ، وتناسوا أن فائدتها فى هذه الحياة تقوم على جهالة الناس واستنامتهم الى الأوهام الموروثة ، ولا يوجد هذا المؤثر فى الحياة الآخرة ، فيستحيل الناس الى أعمالهم إن خيرا فخير وإن شرا فشر .

وقد امتد الوهم بالناس الى تخيل أن المقامات الروحية قد تورث كما تورث المقتنيات المادية ، فيقام الابن مقام أبيه فى مهمته الدينية ولو كان غير أهل لها . وقد مُني الشرق والغرب بهذه الغفلة قرونا طويلة قبل مجيء الاسلام ، واستمر بعده الى اليوم ، إلا فى البيئات التى غمرتها أنوار العلم .

وقـد نشأ عن هذه العلة أن أسندت الأمور الى غير أهلها ، وتحولت عن وجهاتها الروحية الى حيث تستغل جهالة الجاهلين ، وأوهام السذج والمغفلين ؛ فجاء الاسلام ماحقا هذه الآفة الجاهلية ، فقرر أن ليس للانسان إلا ماقدمه من عمـل ، لا ماورثه عن أبيه من لقب ، وأن عمله هذا سوف يراه يوم الدين ، ويجزى عليه الجزاء الذى يستحقه ، وقـد جاء النبي صلى الله عليه وسلم فقوّى فى النفوس أثر هذه الآية فقال لابنته فاطمة ، وهى أحب الناس اليه : « اعملى يا فاطمة فانى لا أغنى عنك من الله شيئا » . فاذا كان رسول الله نفسه لا يغنى عن ابنته شيئا ، فهل يعقل أن يغنى فى أمته غيره عن أحد شيئا ؟

وقد قرن الحق جل وعلا الايمان بالعمل فى نحو ثلاثمائة آية من القرآن الكريم ، وليس بعد هذا مذهب فى التحضيض على وجوب العمل ، وعدم الاكتفاء من الدين أو العلم بالكلام ، وهو الداء الدوى الذى يصيب المتدينين عند ما يخيـل اليهم أن الله يسخر لهم قوى الكون لا لشيء سوى أنهم مؤمنون ، وينسون أو يتناسون أن هـذا الامتياز لم يعطه المرسلون أنفسهم ، فقد خاضوا غمرات الاعمال ، وابتُلوا أحيانا بالفشل بسبب أخطاء صدرت من أتباعهم .

هذه الآيات اختلطت معانيها العالية ، بروح الأمة الاسلامية الأولى ، فأكسبتها رجولة فى

سيرتها لم تر لها مثيلا فى غيرها من الأمم ، ظهرت آثارها بعد وفاة النبى صلى الله عليه وسلم عند اختيار خليفة له ، فلم يسندوها لواحد من أهل قرابته ، وقد كان منهم من يصلح لها ، وأسندوها الى أبى بكر ولم يروا فى ذلك بأسا ؛ ولما حضرته الوفاة نصح لهم أبو بكر أن يسندوها الى عمر ، فأطاعوه ولم يؤانسوا فى ذلك مانعا ؛ ولما توفى عمر واجتمع أهل الشورى انتخبوا لها عثمان . حدث كل ذلك فى نحو ربع قرن ولم يضطرب له حبل الأمور ، ولا انشقت منه عصا الجماعة ؛ ثم أفضت الامامة الى على بن أبى طالب فكان رابع الأئمة الراشدين ، رضى الله عنهم أجمعين .

(١٧) « يأيها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا ، واتقوا الله لعلكم تفلحون »

أى اصبروا على البأساء والضراء ، وما ينالكم من عنت الحياة ، وتقلبات الحوادث ، ولا تتثبطوا عن متابعة الثبات مهما التوت عليكم الأمور ، وتكأدتكم النوازل ، وصابروا أعداءكم ، أى غالبوهم فى الصبر ، وباروهم فيه ، فان الله مع الصابرين .

كررت فضيلة الصبر فى الكتاب نحو سبعين مرة فى ضروب عدة من الألوان البيانية ، وفى مناسبات شتى من المآزم الاجتماعية ، والمواقف الحيوية . فقال تعالى : « واصبر على ما أصابك إن ذلك من عزم الأمور » ، أى إن ذلك مما عزمه الله ، أى قطعه وأوجبه عليك من الأمور . وقال تعالى آمرا رسوله بالصبر : « فاصبر كما صبر أولو العزم من الرسل ، ولا تستعجل لهم ، كأنهم يوم يرون ما يوعدون لم يلبثوا إلا ساعة من نهار ، بلاغ ، فهل يُهلَك إلا القوم الفاسقون » . فى هذا إيذان بأن الصبر من أركان الدعوة الى الاصلاح ، وأنه شرط فى نجح الأعمال بحيث لا تقوم بدونه . وقال تعالى : « واستعينوا بالصبر والصلاة ، وإنها لكبيرة إلا على الخاشعين » ، أمر الله المؤمنين ، وقد أحيط بهم ، وجدَّ بهم الجد ، وثارت عليهم أعاصير الحوادث ، بأن يستعينوا بالصبر والصلاة ؛ فاما الصبر وهو الثبات ، فهو مظهر الارادة التى لا تتزعزع ، والارادة فى ذاتها قوة معنوية ذات أثر فعال فى إنجاح المطالب . بل قال الذين يبحثون فى أسرار النفس البشرية أن للارادة إشعاعا يؤثر تأثير سائر القوى خارج محيط الشخص المريد فيحقق له ما يرمى اليه ؛ والصلاة اتصال بقيوم الوجود ، واستمداد منه ما يعينه من القوى فى تذليل العقبات . فهذه الآية من أرفع ما يوصى به الموصون من وسائل النجاح فى الأمور المشروعة . والمسلمون بما نجحوا فيه من مشروعاتهم الكبيرة ، على قلة عددهم ، أدل دليل على ما لهذا الأسلوب الإلهى من التأثير فى العالم المادى . وقد قال كبار القادة ممن مارسوا الحروب الطاحنة : إن الشجاعة صبر ساعة ، فانظر الى أى حد يبلغ تأثير الصبر ، والى أى مدى يمتد به الذين يغالبون الاحداث والعوائق ؟

١٨ — « إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا ، تتنزل عليهم الملائكة ، أن لا تخافوا ولا تحزنوا وأبشروا بالجنة التي كنتم توعدون »

أى إن الذين قالوا ربنا الله ، القادر الذى لا حد لقدرته ، الآمر بكل خير ، والناهى عن كل شر ؛ ثم استقاموا على الطريقة التى رسمها فى كتابه ، تتنزل عليهم الملائكة ، وهى تلك الكائنات العلوية التى تتولى الصالحين بالهداية الربانية ، وتبث فى قلوبهم روح الصبر على المكاره ، والثبات فى مواطن الشدائد ، وتنزع من قلوبهم الخوف واليأس من العناية الالهية ، وتبشرهم بما ينتظرهم فى حياتهم الأخروية من مكانات الرفعة ، ومقامات الكرامة .

إن هذه الآية أثرت فى قلوب المسلمين الأولين من ناحية الاستقامة على الطريق التى رسمها الكتاب الكريم أبلغ تأثير ، فحملتهم على تحرى محابّ الله ، ومكارهه ، لا تحرى المأمور بالخير فحسب ، بل تحرى من يتلمسون الاتصال بالملأ الأعلى الذى وُعدوا به ، وهو مطلب كل نفس بشرية ، تشعر بأنها اضطلعت بأعباء مهمة إصلاحية ، وذُفع بها فى مزدحم الشؤون العالمية . فقد كانت الجماعة من جماعاتهم إذا أصيبت بفشل عارض ، تحرى قادتها ماعسى أن يكونوا قد أهملوه من الوصايا الالهية أو التعاليم النبوية ، فاستدركوه . الى هذا الحد وصل بهم العمل بأوامر الله وتجنب نواهيه . فلا غرو أن تتنزل عليهم روح ربانية تمدهم بالشجاعة والتضحية ، وتمهد لهم العقبات المستعصية ، وتهيئ لهم أسباب الغلب والنجاح .

١٩ — « ولا يجرمنكم شنآن قوم أن صدوكم عن المسجد الحرام أن تعتدوا ، وتعاونوا على البر والتقوى ، ولا تعاونوا على الإثم والعدوان ، واتقوا الله إن الله شديد العقاب » .

أى ولا يحملنكم بغضكم لقوم بسبب أن صدوكم عن الطواف بالمسجد الحرام أن تعتدوا عليهم ، وتتجاوزوا حدود العدل فيهم ، ولا يشدن بعضكم أزر بعض على ارتكاب الآثام ، ولكن على الاحسان الى الناس ، وعلى خشية الله بالوقوف عند حدوده ، فان الله عقابه شديد العقاب فاحذروه .

هذه الآية مثال من المُثل العليا للأخلاق الاسلامية الماثلة فى الكتاب الكريم ، فان قيم الوجود الذى أراد أن يجعل من الأمة الاسلامية أمة عالمية ، لم يدعها تجرى فى علاقاتها بالأفراد والجماعات على السنن البشرية التى تأخذ بها الأمم ، ومنها النكاية بأعدائها ، والنيل منهم ، شفاء لصدرها مما جنوه عليها من تعطيل مناسكها ، وتأجيل شعائرها ، وما سبق ذلك من الاغارات المتوالية عليها ، وتأليب الجماعات ضدها ، وإسرافها فى اضطهادضعفائها . وقد جرت الشعوب أن تشدد النكير على أعدائها من هذا القبيل نكاية بهم ، ولكن الخالق جل وعز الذى يريد أن يجعل من الأمة الاسلامية أمة عالمية ، قضى أن لا تجرى على هذه السنة من العادات

الشائعة بين الشعوب ، فوضعت لذلك حدا من السمو الخلقي هو غاية مايمكن بلوغه متى وصلت الانسانية الى صميم اللباب من العدالة الصحيحة .

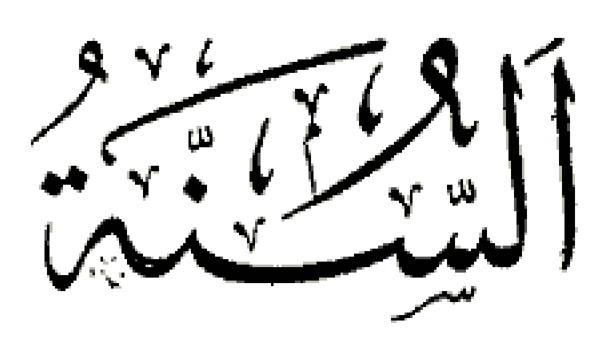
١٩ — «والذين يكنزون الذهب والفضة ولاينفقونها فى سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم» .

هذا إيعاد من الله تعالى للذين يدخرون الأموال ولا ينفقونها فى سبيل الله ، بعذاب أليم . وسبيل الله هو الطريق المؤدى الى كل صلاح وإصلاح للأفراد وللجماعات . ولما كان أقوى ركن فى الاجتماع هو الحاجات المعاشية والاجتماعية ، وكانت توفية تلك الحاجات قائمة على المال ، كان المسؤلون المباشرون عن هذا الركن هم المتعاملين بالدرهم والدينار . ولما كان المال يجتذب المال بما يؤتيه صاحبه من الوسائل لتصيده من هنا وهناك ، كانت العهدة على الذين يجمعونه تحت أيديهم ولا ينفقونه فى سبيل إقامة بنية الاجتماع يستحقون عند الله أشد العذاب .

ولما كان أخذ هذه الآية على ظاهرها يؤدى الى تحريم ادخار المال ، وحرمان المجتمع من طبقة الأغنياء ، وهى طبقة لا بد من وجودها لاقامة المشروعات العظيمة ، وتحلية المجتمع بالمؤسسات الاقتصادية التى يشتغل فيها ملايين العمال من ذوى المهن الضرورية للاجتماع ، بادر النبي صلى الله عليه وسلم الى شرح هذه الآية بقوله : « ما أديت زكاته فليس بكنز » ، وعليه فليس ما يمنع فى الاسلام أن يكون بين أهله أمثال روكفلر وكارنجى والبارون هيرش وفورد ممن تمد رءوس أموالهم بمائات الملايين من الجنيهات ، على شرط أن يؤدوا ما على رءوس الأموال هذه من زكاة . وقد قدرها الفقهاء بجنيهين ونصف فى كل مائة جنيه . فيكون ما يجب أن تدفعه الأمة المصرية إذا قدرت ثروتها بألفى مليون جنيه الآن ، بخمسين مليون جنيه . وهذا القدر تنفقه الدولة فى الوجوه التى قررها الشارع لمصلحة المجتمع .

هـذا الركن معدود من الأركان الخمسة للاسلام لمكانه الرفيع من بنية الاجتماع . وقد تبين بعد ما دارت على الأمم الأدوار ، أن نظام الجماعة يتوقف على نظامها الاقتصادى ، وخاصة فيما يتصل بالطبقة المحرومة من المال . وقد انتهينا الى القرن العشرين ولا نزال نرى أن النظام الاقتصادى هو الشغل الشاغل للأمم المتمدنة ، ومن العجيب أن الاسلام حل هذا الاشكال بتقرير الزكاة حلا لا يدع سبيلا للمذاهب الاقتصادية المتطرفة للطعن فيه . فانها بدلا من جعل مجموع الثروات ملكا شائعا للآحاد ، وهدم كل ما اتفق العالم على الاعتداد به من الوراثة والملكية الخاصة ، فرضت على مجموع مال الأمة ضريبة سنوية واجبة الأداء قدرت باثنين ونصف فى المئة ، وهو حل لا نشك فى أن العالم كله سيضطر للأخذ به ، تفاديا من الانقلابات الذريعة التى يقتضيها الأخذ بغيرها من المذاهب الاقتصادية ؟

محمد فريد وجدى



استدارة الزمان

عن أبي بكرة رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « إن الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السموات والأرض ، السنة اثنا عشر شهرا ، منها أربعة حرم ؛ ثلاث متواليات : ذو القعدة ، وذو الحجة ، والمحرم ، ورجب مضر الذى بين جمادى وشعبان ». رواه الشيخان .

المفردات

يطلق الزمان على قليل الوقت وكثيره ، والمراد هنا السنة القمرية بدليل السياق . واستدارة الزمان ، دورانه وعودته إلى سيرته الأولى ، منذ خلق الله السموات والأرض ، وقدر القمر منازل . والأشهر الحرم ، واحدها حرام ، كسحاب ، من الحرمة ؛ لأن الله فرض احترامها وتعظيمها على لسان إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام ، وتواتر ذلك عن العرب قولا وعملا ، وإن أخلوا به بعد ، اتباعا لأهوائهم ، وانقيادا لشهواتهم ، على ما يأتى بيانه . ومضر ، قبيلة عظيمة من قبائل العرب ، تنسب الى أبيها ، وهو الجد الثامن عشر للنبي صلى الله عليه وسلم . وإنما أضيف رجب إليها ، لأنها كانت أشد القبائل استمساكا بتحريمه . ويقال إن ربيعة كانت تحرم رمضان وتسميه رجب فأبطل صلى الله عليه وسلم هذه التسمية وقضى ببيانه على هذا الزعم .

المعنى

تمهيد :

فى السنة العاشرة من الهجرة أذن فى الناس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خارج الى الحج . فما كاد هذا النبأ ينتشر حتى أقبل الناس على المدينة ألوفا ألوفا ، من كل حدب ينسلون ، وحتى ضربت الخيام حول المدينة لمائة ألف أو يزيدون ؛ جاءوا جميعا يلبون دعوة نبيهم ،

ويأتمون به فى حجهم ، يحدوهم إيمان خالص ، وتملأ نفوسهم غبطة صادقة . ولخمس بقين من ذي القعدة خرج صلوات الله وسلامه عليه لحجة الوداع التى لم يحج بعد الهجرة غيرها (١) .

وفى وسط هذه الجموع الحاشدة ، ألقى خطبته الجامعة الخالدة ، التى قرر فيها أسسا من الفضائل ، ونبذ فيها أصولا من الرذائل ، وطرح فيها بدعا من منكرات الجاهلية الأولى ، وأبان فيها حقوق الله ، وحقوق عباده ، ووطد فيها قاعدة المساواة بين الناس ، وأنهم جميعا سواسية كأسنان المشط ، لا فضل لعربى على عجمى إلا بالتقوى . وأن المسلمين إخوة لا يحل لمسلم من أخيه إلا ما أعطاه عن طيب نفس . ووصى فيها بالنساء خيرا . وكان شطرا منها هذا الحديث الذى رواه الشيخان (٢) . وهو يشتمل على أمرين عظيمين : إبطال بدعة النسىء ، وكانت فاشية فى العرب ، وفضل الأشهر الحرم .

ضلالة النسىء :

أما النسىء فهو شرعة جاهلية مبتدعة ، غيّر بها العرب ما ورثوه عن ملة إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام ، من تعظيم الأشهر الحرم ، وإتمام مناسك الحج ، وتحريم القتال فيها . وكان الله جلت حكمته ، ووسع كل شىء علمه ، جعلها هدنة لهم ، يأمنون فيها على أنفسهم وأموالهم وتجاراتهم وحجهم . ولقد بلغ من تعظيمهم هذه الأشهر أن كان الرجل يلقى فيها قاتل أبيه أو أخيه فلا يهيجه ولا يمسه بأذى . فلما طال عليهم الأمد ، وكانت معيشتهم على الصيد والحروب وشن الغارات ، والأخذ بالثأر ، شق عليهم الكف عن ذلك ثلاثة أشهر متوالية . فزينت لهم شياطينهم أن يبدلوا فى المناسك وينسئوا فى حرمة الأشهر بسوء التأويل واتباع الهوى ؛ فكانوا إذا جاء المحرم وهم محاربون أحلوه ، وحرموا مكانه صفرا ، فإن احتاجوا إليه أحلوه وحرموا مكانه ربيعا الأول ، وهلم جرا . فإذا جاء العام القابل حرموا المحرم فى زعمهم وأحلوا صفرا . هكذا كانوا يفعلون حتى استدار التحريم على شهور السنة كلها . وقد يزيدون فى السنة أحد عشر يوما ، أو خمسة عشر يوما ، أو شهرا فى بعض السنين ، لتوافق السنة القمرية أختها الشمسية فيقع حجهم فى وقت معين من السنة يتفق وأسفارهم ومواسمهم التجارية (٣) .

---

(١) وأما قبل الهجرة فقد روى الثقات أنه كان يحج كل عام . قالوا : وإذا كانت قريش تحج كل عام وتفخر بذلك وهى على غير دين ، فلا ريب أنه صلوات الله عليه أحرص على الخير منهم (٢) شطر الشىء نصفه ، وجزؤه . ومنه فى حديث الاسراء « فوضع عنى شطرها » أى جزأها . وقد روى الخطبة كلها أصحاب السير واستشهد بها الاستاذ الكبير مدير هذه المجلة وعلق عليها تعليقا حسنا . انظر آخر المجلد الرابع عشر .

(٣) قيل إنهم تعلموا هذا الكبس من اليهود والنصارى ، فانهم كانوا يفعلونه من أجل أعيادهم . ويرى بعض الباحثين أن التأخير كان نسىء أهل البادية ، وأن الكبس كان نسىء أهل الحضر ، ولذا كانوا يختلفون فى وقت الحج ويتجادلون فيه . وبعد ، فهذه خلاصة آراء كثيرة فى النسىء ذكرها المؤرخون والمحدثون . انظر « فتح البارى » فى كتاب التفسير ، « وبلوغ الأرب فى أحوال العرب » .

وأياما اختلفوا في النسيء فقد كانوا يعتدون في التحريم بمجرد العدد لا بخصوصية الأشهر المعينة.
وفى هذه الضلالة التى ابتدعوها علاوة على شركهم يقول الله تعالى : « إنما النسيء زيادة فى الكفر يُضَلّ به الذين كفروا يحلونه عاما ويحرمونه عاما ليواطئوا عدة ما حرم الله فيحلوا ما حرم الله ، زين لهم سوء أعمالهم ، والله لا يهدى القوم الكافرين »

متى استدار الزمان ؟

وأكبر الظن أن فجر الاسلام أول انبثاقه قد محا ظلمة النسيء فلم يبق لها من أثر ، وأنه لم يقع حج فى الاسلام إلا بعد أن استدار الزمان كهيئته يوم خلق الله السموات والأرض ، فأرسلها الرسول الأكرم صلوات الله وسلامه عليه صيحة فى الآفاق مدوية بأن النسيء قد امحى بنور الاسلام ، وعاد أمر السنين على ما كان .

حجة الصديق رضى الله عنه :

وإذا كان الأمر على ما رجحنا فقد وافقت حجة أبى بكر رضى الله عنه شهر ذى الحجة من السنة التاسعة ، كما وافقته حجة الوداع من السنة العاشرة ، خلافا لمن زعم أنها كانت فى شهر ذى القعدة . وأنى هذا ؟ وكيف يصح حج الصديق إذاً ؟ بل كيف يسميه الله الحج الأكبر ، ويؤذن فيه «أن الله برىء من المشركين ورسوله» ؟ ! إنا لا نشك مثقال ذرة فى أن العليم الخبير قد أنبأ نبيه صلوات الله عليه عودة الزمان الى وضعه الأول ، ثم نبأ به صلى الله عليه وسلم أمته فى حجة الوداع ، أجل موسم شهده العالم الاسلامى ويشهده حتى يقوم الناس لرب العالمين .

آية من آيات النبوة .

وفى هذا النبأ الذى طابق ما حققه علماء الفلك ، وأثبته أئمة التاريخ ، آية من آى النبوة ، وحجة من حجج الرسالة « وما كان الله ليطلعكم على الغيب ولكن الله يجتبى من رسله من يشاء ، فآمنوا بالله ورسله ، وإن تؤمنوا وتتقوا فلكم أجر عظيم »

فضل الأشهر الحرم :

وفى تخصيص هذه الأشهر بالذكر دليل فضلها على ما سواها ؛ فالحسنة تضاعف فيهن ، وكذلك السيئة . قال قتادة فى قوله تعالى : « فلا تظلموا فيهن أنفسكم » : إن الظلم فى الأشهر الحرم أعظم خطيئة ووزرا من الظلم فيما سواها ، وإن كان الظلم على كل حال عظيما ولكن الله يعظم من أمره ما يشاء ، وقال إن الله اصطفى صفايا من خلقه ؛ اصطفى من الملائكة رسلا ومن الناس رسلا ، واصطفى من الكلام ذكره ، واصطفى من الأرض المساجد ، واصطفى من الشهور رمضان والأشهر الحرم ، واصطفى من الأيام يوم الجمعة ، واصطفى من الليالى ليلة القدر ، فعظموا ما عظم الله ، فإنما تعظم الأمور بما عظمها الله به عند أهل الفهم وأهل العقل .

مناط التفضيل فى الأشياء :

وإليه — جلت حكمته — يرد تفضيل من شاء وما شاء، من الملائكة والناس، والأزمنة والأمكنة، فلولا تخصيصه تعالى وتفضيله لاستوت الذوات والأعيان، والأمكنة والأزمان، وهو سبحانه — لا يختص شيئا بفضل إلا لمعان خاصة به، وخصائص حقيقية فيه، تحيط بها حكم بالغة، وأسرار عالية، إذا عجزنا عن إدراكها رددنا اليه علمها، وهو تعالى جده — أعلم بمواقع اختياره ومواطن رضاه « وربك يخلق ما يشاء ويختار » فليسعنا ما وسع عمر رضى الله عنه — وناهيك منه (١) — إذ يقبل الحجر الاسود ثم يرد أمره الى الله ورسوله، فيقول: أما والله إنى لأعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع، ولولا أنى رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبلك ما قبلتك .

وزعم قوم أن تفضيل بعض الأشياء على بعض، إنما هو لما يضاف اليها من نحو علم وعمل، وذكر وعبادة، وإلا فذواتها كلها بمنزلة سواء . وقد نقض هذا الزعم من أساسه ابن القيم فى أول كتابه « زاد المعاد » .

نظام الأشهر الحرم :

وإنما جعل الله الأشهر الحرم على هذا الوضع ؛ ثلاثة سرد، وواحد فرد ؛ لأداء مناسك الحج والعمرة، وتقليل شرور القتال وتخفيف أوزاره، وتأمين السبل، وتيسير المنافع، لقوم ألفوا الغارة والحرب، فحرم قبل أشهر الحج ذا القعدة، لأنهم يقعدون عن القتال فيه، وحرم شهر ذى الحجة، لأنهم يحجون فيه ويؤدون المناسك، وحرم بعده شهرا ليرجعوا الى بلادهم آمنين، وحرم رجب فى وسط الحول لزيارة البيت والاعتمار به، لمن يتقدم من أقصى الجزيرة ثم يعود الى وطنه آمنا . ونرى حكمة أخرى ذات شأن : أن يبدأ العام، ويتوسطه، ويختمه، ثلاثة مواسم من أجل مواسم الخير والبر ؛ لينشط كسل، ويتنبه غافل، ويتوب مسرف الى الله عز وجل . وكان الختم شهرين، فسحا للأهبة، ومدا للفرصة ؛ ليذهب زوار الله ويثوبوا وهم هادئون مطمئنون، قد أرضوا ربهم، وشهدوا منافع لهم، وحققوا آمال الاسلام فيهم ؛ وليدرك من فاتته هذه الحظوة، مثوبتها وأجرها، بإخلاص نيته وصدق توبته وإحسان عمله فى هذا الموسم الكريم . فما أبلغ الحكم، وما أجل النعم، وما أعظم أجر العاملين ؟

طه محمد الساكت

المدرس بالأزهر

(١) ناهيك به من رجل أى كافيك . كأنه بجده وغنائه ينهاك عن تطلب غيره . انظر اللسان .

المشكلة الفلسفية العظمى

التأليه العقلي

— ٩ —

المظهر الفلسفي لفكرة الالوهية

ب — الادراكات الحديثة

تتمة البحث في براهين وجود الإله :

ذكرنا في الفصل السابق البرهان الذي ساقه القديس أنسلم على وجود الإله ، والذي عرف في تاريخ الحركة العقلية الحديثة باسم « La preuve ontologique » أي البرهان التجردي ، ووعدنا بأن نلم في هذه الكلمة بأهم الاعتراضات التي وجهت إليه . وها نحن أولاء اليوم نوفي بذلك الوعد ، ولكننا نستحسن أن نرى قبل توجيه النقد إلى هذا البرهان كيف كان ديكارت يصوغه أو يعرضه بأسلوبه الخاص ليضعه موضع الإنتاج اللائق به . وإليك هذا العرض :

قال ديكارت في القسم الخامس من تأملاته ما يلي :

« ولما كنت قد اعتدت بإزاء الأشياء الأخرى أن أوجد فرقا بين الماهية والوجود ، فقد أقنعت نفسي في يسر بأن وجود الإله يمكن أن ينفصل عن ماهيته ، وأنه على هذا الاعتبار يمكن تصور الإله بغير وجود حقيقي ، غير أني مع ذلك عند ما أفكر في تنبه أشد ، أجد من الواضح أن وجود الإله لا يمكن أن ينفصل عن ماهيته أكثر مما ينفصل عن ماهية المثلث ذي الزاوية القائمة أن طول أضلاعه الثلاثة مساو لمستقيمين ، أو أكثر مما تنفصل فكرة الجبل عن فكرة الوادي ، بمعنى أن النفور من تصور إله أي تصور موجود كامل كمالا مطلقا ينقصه الوجود أي ينقصه بعض الكمال لا يقل عن النفور من تصور جبل بدون واد » .

هذا هو مجمل عرض ديكارت ، ولقد أخذ به من بعده ليبنيتز ولكن بعد أن أضاف إليه ملاحظة قيمة تجعل أساسه أكثر متانة وثباتا وهي قوله : « لكي يمكن انتزاع وجود الإله من مجرد تصوره كما يقول صاحب هذا البرهان ينبغي بديا إثبات أن فكرة الإله مستحوذة على وجود منطقي ، أي أنها قابلة للمدركية ، وأن فكرة الموجود الكامل لا تحتوي على أي

تناقض . وعند ذلك يمكن القول بانه إذا كان الإله — كما نتصوره — ممكنا لزم أن يكون موجودا (١) » .

الآن وبعد أن أشرنا الى عرض بعض الفلاسفة المحدثين هذا البرهان ينبغي أن نوجز الجدل الذي دار حوله فنقول : إن الاعتراضات قد وجهت اليه في حياة صاحبه ؛ فقد كتب الراهب جونيلون ضد القديس أنسلم كتابا أقل ما يقال فيه إنه قد احتوى على العناصر الأولى للنقد الحديث الذي صوب سهامه جاساندي (٢) ثم كانت الى هـذا البرهان . وهاك مجمل ما ورد في هذا السفر خاصا بما نحن بصدده :

أسس جونيلون اعتراضه على مبدأ التفريق بين الوجود الذهني والوجود الحقيقي فتساءل أولا عما إذا كانت فكرة الإله توجد في العقل الانساني حقا ثم قال : وعلى فرض أنها توجد فيه حقا ، فهل يمكن أن يستنبط من ذلك وجود الإله موضوعيا وفي الحقيقة ؟ .

ولإيضاح هذا بهيئة أكثر دقة يمكن أن نتساءل قائلين : إذا كان الإله موجودا في العقل ، فهل وجوده فيه على طريقة وجـود الأشياء الأخرى ؟ أي أن وجوده يمكن أن يكون حقا أو زائفا أو موضع ريبة ؟ أو هو يوجد في العقل بمعنى أنه لا يمكن تصوره بدون تصور أنه موجود ؟ ففي الحالة الأولى لا يمكن استنباط الوجود الحقيقي من الوجـود العقلي ما دام أن الأمر بالنسبة اليه نظريا هو كما بالنسبة الى جميع الأشياء المتصورة التي يمكن أن توجد كما يمكن ألا توجـد . وفي الحالة الثانية يضع صاحب البرهان كمبدأ ثابت ما يراد التدليل عليه ، وهو في نفس الوقت يتخلى عن الفكرة التي صدر عنها وهي فكرة فصل الماهية عن الوجود . وإذا انعدم هذا الفصل أو هـذا التمييز بين الماهية والوجود وكانا شيئا واحدا انهار البرهان من أساسه . وليس هذا فحسب ، بل إن المؤلف يمعن في الاعتراض على هذا البرهان ويسدد اليه الضربة المباشرة فيجحد وجود الفكرة الحقيقية للإله في العقل البشري ويعلل ذلك بأنه من غير الممكن أن يدرك العقل الإله في ذاته ولا أن تمثله فيه فكرة لأن تعريفه هو أنه لا يماثله شيء وهذا يستلزم ألا تمثله فكرة أيا كانت .

على أن الوجود الذهني هـو مغاير أتم المغايرة للوجود الحقيقي . ومن آيات ذلك أننا لو تصورنا مثلا وجود جزيرة بلغت من الجمال حدا لا يمكن معه تصور أجمل منها فماذا ينتج من

(1) Leibniz - Monadologie paragiaphes 41 et 45

(٢) جاساندي هو فيلسوف فرنسي ولد في سنة ١٥٩٢ ومن أشهر ما اشتهر به هو أنه اتصل بهوبس وحارب ديكارت وأنه بشر لمذهب إبيكور وناصر الفكرة الذرية ولكنه لم يتابع المادية المحضة بل كان يقر في النفس وجود جزء غير مادي . وقد توفي سنة ١٦٥٥ . ومما يجدر بالذكر أنه كان ذا أثر بارز في القرن السابع عشر وأن موليير الشاعر الفرنسي الساخر كان أحد تلاميذه .

ذلك ؟ . لا جرم أنها — حسب منطق ذلك البرهان — تكون موجودة حقا ، لأننا لو فرضنا أنها غير موجودة للزم أن نتصور جزيرة أخرى تساويها في الجمال وتمتاز عنها بميزة الوجود الحقيقي .

لا ينفرد جونيلون بمهاجمة هذا البرهان ، بل قد هاجمه أيضا من مفكري العصور الوسطى القديس توماس ، وجيرسون ، ودانس اسكوت . ولقد انتهز جاساندى فرصة هذه المهاجمة فاستولى عليها ونماها واستغلها فى محاربة ديكارت عند ما رآه يعرض ذلك البرهان على طريقته ويصوغه فى أسلوبه ويناصر منطقه . ولسنا نريد الآن أن نفيض فى تفصيل مهاجمات جاساندى ومثالبه التى وجهها إلى ديكارت فى هذا الشأن ، لأن المجال لا يتسع للإتيان على كل هذا الجدل العنيف وإنما سنكتفى بإيجازه فى لمحة عاجلة . ومجمله أن الوجـود ليس خاصية من خاصيات الشىء حتى يكون أحد كمالاته ، وإنما هو صورة أو فعل لا يمكن بدونه أن يتحقق لهذا الشىء أى كمال ، إذ أن مالا يوجد لا يوصف بكمال ولا بنقص ما دام أنه ليس هناك موضوع وجودى تنعقد النسبة بينه وبين المحمول الذى هـو الكامل أو الناقص . وإذا صحت نسبة شىء إليه كان ذلك الشىء هو العدم المطلق . وإذا انتفى كون الوجـود خاصية وبالتالى كونه أحد الكمالات زال التناقض بين فكرة الإله الكامل وجحود وجوده الذى ليس كمالا وانهدمت فكرة استلزام تصور الإله فى العقل وجوده فى الحقيقة ، أى انهدم برهان القديس أنسلم من أساسه .

أما كانت فقـد هاجم جميع البراهين العقلية على وجود الإله وهرع الى البراهين الخلقية التى رأى فيها وحدها القوة على إثبات وجود مبدع الكون . ولا ريب أن هذا الرأى كغيره من الآراء فيه نظر وعليه مآخذ ليس هذا مجالها ، ولكن الذى يعنينا الآن ويسترعى انتباهنا هو أننا عثرنا هنا عند ديكارت على آراء فلاسفة الاسلام فى أن الوجود هو عين الموجود كما عثرنا عند كانت على آراء المتكلمين فى أن الوجود هو غير الموجود ، وهذا هو الذى سيكون مبدأ موضوع الفصل الآتى ؟

الدكتور محمد غلاب
أستاذ الفلسفة بالجامعة الأزهرية

« ما تيسر » من الفلسفة

تمهيد

نبدأ باسم الله العليم الحكيم ، ملتمسين عونه وتوفيقه وتسديده ، فيما اعتزمنا الكتابة فيه هذا العام ، وهو جانب من المسائل التي يتصل فيها الدين بالفلسفة ، أو تصطدم فيها الفلسفة بالدين ؛ فلا يجد رجل الدين بدا من الحديث عنها ، كما لا يجد الفيلسوف كذلك بدا من معالجتها رجاء أن يجد سبيلا للتوفيق بين ذينك الطرفين المتباعدين .

والكتابة فى هذه الناحية تحقق الى حد ما رغبة لشيخ من شيوخى الأجلاء من كبار رجال الأزهر وأعلامه فى العلوم العقلية ، ومن الآخذين بطرف من الفلسفة الاسلامية فى مراجعها الأصلية المباشرة التى كتبها الفلاسفة والمفكرون المسلمون أنفسهم .

إلا أن البحث إن لم يجعل له نطاق معين ، ومنهاج مرسوم محدد ، ينتشر ويذهب هنا وهناك ، وبخاصة والمسائل موضوع الدراسة والحديث متعددة مختلفة ، تتطلب معالجة كل منها كتابا خاصا ، فأين تقع كلمات عشر فى مجلة محدودة الصفحات !

لذلك رأيت أن يكون القصد أول الأمر الى مسألة التوفيق بين الدين والفلسفة ، أو بين الشريعة والحكمة ، كما يعبر ابن رشد فيلسوف الأندلس وشارح أرسطو طاليس ؛ فهى معقد الطرافة فى الفلسفة الاسلامية ، وهى أهم مباحثها ومسائلها أو مشاكلها ، وتجمع فى طياتها المسائل التى شجر من أجلها الخلاف بين رجال الدين ورجال الفلسفة : مثل ذات الله وصفاته ، وأزلية العالم وقدمه أو حدوثه ، وإحاطة علم الله بالشئون الفردية الجزئية أو بالكليات وحدها ، ومسألة الأسباب والمسببات ، وبعث الروح وحدها للجزاء أو بعثها والأجسام معها .

***

عند ما أخذ الفلاسفة المسلمون فى الاضطلاع بهذا العبء كانوا يعلمون تماما ثقله ، وعند ما حاولوا التوفيق كانوا يقدرون تمام التقدير ما فى سبيل ذلك من عقبات ؛ ولكنهم لم يترددوا ولم يجبنوا أمام تلك الصعوبات ، بل ساروا الى غايتهم لايلوون على شىء ، ولا يبخلون بمجهود ، حتى نجحوا أو حسبوا أنهم نجحوا فيما أرادوه ورأوه واجبا .

على أنى أرى أن فلاسفة الاسلام حينما اتجهوا هذا الاتجاه ، وبذلوا الكثير من الجهد والعناء ، لم يكونوا فى حال تجعل لهم حرية الاختيار بين محاولة التوفيق أو العدول عنها ؛ إنهم انبعثوا الى هذا العمل المجيد لأمرين : عاطفة طبيعية دفعتهم دفعا شديدا ، وضرورة قاهرة لم يستطيعوا إلا النزول على حكمها .

نعم ! من الحق أن الاحساس بالحاجة للتوفيق بين الدين والفلسفة عاطفة طبيعية ، ومحاولة ذلك التوفيق تعتبر الى حد ما واجبا لازم الأداء وأمرا طبيعيا ينساق اليه الفيلسوف المؤمن ؛ وذلك ليحقق الانسجام بين معتقده العامر به قلبه ، والذى يراه فوق كل شك وشبهة ، وبين ما يؤدى اليه النظر العقلى الصحيح الذى يعتمد على مقدمات لا ريب فيها .

وكذلك العمل فى سبيل هذا التوفيق يراه الفيلسوف ضرورة قاهرة ؛ ليكون فى مأمن من غضب رجال الدين الذين يصدون أنفسهم والناس عن كل تفكير عقلى حر ، وليكون أيضا بمأمن من غضب الشعب وتعصبه ، وبخاصة إن دفعه فى هذا السبيل الخطر رجال الدين ضد المفكرين الذين يرون لأنفسهم فضلا فى العقل ، والذين يزعمون أنهم قادرون على فهم ما يعتبر بالنسبة الى من سواهم أسرارا وأمورا فوق طاقة الانسان إدراكها .

لهذا وذاك نجد مفكرى الاغريق لم يهملوا أمر الصلة بين الدين والفلسفة ، ونجد كل أصحاب المذاهب الفلسفية تقريبا فى العصر القديم لا يُخلُون مذاهبهم من مكان صغير أو كبير للمسائل الدينية ، ويحرمون هدم الدين لما له من أثر طيب محمود فى الناحية الخلقية والاجتماعية . ومن ذلك يؤكد أبو الوليد محمد بن رشد أن القوم — يريد الفلاسفة الاغريق — يظهر من أمرهم أنهم أشد الناس تعظيما للديانة التى يرونها ضرورية فى وجود الفضائل الخلقية والنظرية للانسان ، هذه الفضائل التى بها كمال الانسان وسعادته .

وكذلك نرى هذا الاتجاه عند غير مفكرى الاغريق وفلاسفتهم ؛ نرى « فيلون — Philon » اليهودى وأمثاله فى مدرسة الاسكندرية يثبتون بين الدين والفلسفة علاقة وثيقة العرى ، كما نرى ذلك عند كثير من آباء الكنيسة المسيحية أيضا . هذا الاتجاه لعدم نسيان الدين ، ولوجوب توثيق الصلة بينه وبين الفلسفة ، لا ينكره ابن رشد ولا غيره من حكماء الاسلام بوجه عام . وإنه لذلك يصرح فى أكثر من موضع من كتاباته بأن الحكماء والفلاسفة لا يجيزون الجدل فى أصول الشرائع ومبادئها ، ويرون أنه لا ينبغى أن يتعرض بقول مثبت أو مبطل فى مبادئها العامة ، وأنه يجب تقليد أصحاب تلك الشرائع فيما جاؤا به من مبادئ العمل وضروب العبادات التى من شأنها أن تؤدى الى المصلحة الخلقية والاجتماعية .

هذا عند غير المسلمين ، أما المفكرون المسلمون ، فأن الذى يفهم تمام الفهم الاسلام وروحه وتعاليمه ، التى تدعو للأخذ بالوسط فى كل الأمور ، وتوجب الاصلاح بين المتخاصمين والتوفيق بين المتنافرين ، والذى درس تاريخ الاسلام ولا سيما الناحية العملية — تقول إن الذى فقه روح الاسلام ، ودرس تاريخ العلوم الاسلامية وتطوراتها ، يرى أن روح التوفيق بصفة عامة كانت طابعا للمسلمين فى كل العلوم : الأصول والفروع ، تقريبا .

وإنه كلما وجدت مذاهب أو مدارس مختلفة أو متعارضة ، وجدت مدارس متوسطة

تحاول التوفيق بينها وتصل بين ما تباعد منها ، والتاريخ قديمه وحديثه شاهد صدق على ما نقول .

هاهو التشريع مثلا ، نجد مذهب مالك يعتمد على الحديث ، والمذهب الحنفي يعتمد على الرأي ونظر العقل واجتهاده ، فجاء مذهب الشافعي وسطا بين هذين الطرفين المتعارضين في المنحى والاتجاه . إن الشافعي لم يجعل الاستدلال بالحديث أحيانا في مرتبة دون مرتبة الرأي والقياس كما في المذهب الحنفي ، ولم يهمل القياس كما أهمله مالك تقريبا حين جعله في المرتبة الأخيرة من مراتب الاستدلال ، ولهذا يعتبر تقريب الشافعي وجهة النظر بين هذين المذهبين وانتخابه ما رآه الحق في كليهما أوضح ظاهرة في مذهبه (١) .

وفي علم الكلام نجد الظاهرة ، ظاهرة محاولة التوفيق نفسها . فمذهب الأشعري ، الذي يسود العالم الاسلامي منذ زمن طويل حتى هذه الأيام ، ليس إلا مذهبا وسطا بين مذهب السلف القائم على التسليم بالنص من غير تعرض لتأويله عقليا وبين مذهب المعتزلة الذي أعطى للعقل حرية في فهم النصوص القرآنية وتأويلها بما يتفق والعقل في دائرة أصول الدين وعقائده العامة التي لا ريب فيها (٢) .

وفي الفلسفة — على ما سيجيء قريبا — نجد محاولة الفارابي الجمع بين فلسفتي الحكيمين أفلاطون وأرسطوطاليس ، كما نجد أن من مميزات فلسفة المشائين العرب بصفة عامة نزعة التوفيق هذه بين كثير من المذاهب الفلسفية السابقة .

فاذا كانت نزعة التوفيق من النزعات الغالبة على مفكري المسلمين بصفة عامة في جميع ضروب التفكير ، فكم بالأولى يعمل الفلاسفة في جد وحرص على التوفيق : بين الدين الذين اعتقدوا صحته وجرى منهم مجرى الدم ، والفلسفة المبنية على النظر الصحيح والمنطق السليم !

على أن بعد شقة الخلاف بين الاسلام وفلسفة أرسطوطاليس ، وغيره من أساطين الفلسفة الاغريقية ، في كثير من المسائل التي تتصل اتصالا كبيرا بالعقيدة كما سبق أن أشرنا اليه ، كان من العوامل التي دفعتهم الى هذه المحاولة — محاولة التوفيق — فكان منهم بعد نظر ومهارة ودقة جديرة بالاعجاب ؟ « الحديث موصول »

محمد يوسف موسى

المدرس بكلية أصول الدين بالأزهر

---

(١) يتبين هذا من الرجوع للمراجع التي تضمنت أصول هذه المذاهب كما هو معروف ، على أن من الممكن الرجوع كذلك إلى ابن خلدون في مقدمته .

(٢) الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ، ومقدمة ابن خلدون .

حياة رجالات الإسلام

خالد بن الوليد

— ١٣ —

بطولة خالد فى حروب الردة :

كان طليحة بن خويلد الأسدى قد تنبأ فى حياة النبي صلى الله عليه وسلم ، والتف حوله جمع من طغام قومه وسفهائهم ، فوجه اليه النبي صلى الله عليه وسلم ضرار بن الأزور ، وهمّ به حتى كاد أن يأخذه ، ولم يلبث رسول الله صلى الله عليه وسلم أن توفى ، فاستطار أمر طليحة ، واستشرى شره ، وعظمت على الناس فتنته ، وتفاقم خطبه ، وكان رجلا شجاعا فارسا ، وداهية منطيقا ، فوجه اليه أبو بكر رضى الله عنه أول جيش فى حروب الردة بقيادة البطل المظفر خالد بن الوليد ، وعهد اليه إذا فرغ من طليحة سار الى مالك بن نويرة بالبطاح إن أقام له ، ثم خلا الصديق بخالد وألقى اليه وصيته الخالدة فقال : « يا خالد عليك بتقوى الله وإيثاره على من سواه ، والجهاد فى سبيله ، والرفق بمن معك من رعيتك ، فان معك أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أهل السابقة من المهاجرين والأنصار ، فشاورهم فيما نزل بك ثم لا تخالفهم ، فاذا دخلت أرض العدو فكن بعيدا عن الحملة ، فانى لا آمن عليك الجولة ، واستظهر بالزاد ، وسر بالأدلاء ، وقدم أمامك الطلائع ترتد لك المنازل ، وسر فى أصحابك على تعبية جيدة ، واحرص على الموت توهب لك الحياة ، ولا تقاتل بمجروح فان بعضه ليس منه ، واحترس من البيات فان فى العرب غرة ، وأقلل من الكلام واقبل من الناس علانيتهم ، وكلهم الى الله فى سريرتهم ، وإذا أتيت دارا فاقحم ، فان سمعت أذانا أو رأيت مصليا فامسك حتى تسألهم عن الذين نقموا ومنعوا الصدقة ، فان لم تسمع أذانا ولم تر مصليا شن الغارة فاقتل واحرق كل من ترك واحدة من الخمس : شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله ، وإقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة ، وصيام شهر رمضان ، وحج البيت حتى إذا أسلموا وأعطوا الصدقة فمن شاء منكم أن يرجع فليرجع ، وإذا لقيت أسدا وغطفان فبعضهم لك ، وبعضهم عليك ، وبعضهم لا عليك ولا لك ، متربص دائرة السوء ، ينظر لمن تكون الديرة ، فيميل مع من تكون له الغلبة ، ولكن الخوف عندي من أهل اليمامة ، فاستعن بالله على قتالهم فانه بلغنى أنهم رجعوا بأسرهم ، فان كفاك الله الضاحية فامض الى أهل اليمامة ، سر على بركة الله » .

ويستوقف نظر الباحث فى هذه الوصية أمور جديرة بالتمييز والتسجيل ، فالخليفة الأول يأمر قائده بالرفق بمن معه من رعيته ، ويظهر له مزايا أولئك الجند البواسل ، وأنهم أهل السالفة فى الجهاد ، والرفق بالرعية دستور الحكمة السامية فى سياسة الجند ، والمروة الوثقى بين الراعى والرعية تربط قلوبهم بقلبه ، وألبابهم بلبه ، وأبصارهم بمواقع بصره ، وطاعتهم باشارته ، وإقدامهم بأمره ، ثم هو يأمره بالمشاورة عند الملمات ، والمشاورة دستور الاسلام ، وقاعدة نظام الحكم فيه ، أمر بها القرآن وعمل بها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، واستن بها الخلفاء الراشدون من بعده ، وهى أعلى مطامح الأمم الراقية ، ولو أن المسلمين حرصوا عليها لما أصابهم هذا التفرق والانحلال .

ثم هو يحذر قائده إذا دخل أرض العدو مهاجما أن يواجه حملة جيوشه وعنفوان جيوشه ، لأنه يخشى عليه الجولة ، وجولة الدفاع بقوى متجمعة متأهبة تكون شديدة الوطأة ، قوية الاندفاع ، وهو إرشاد الى تعرف مواطن الضعف عند العدو ، لأخذه من جوانبها ، وهذا ما يتبارى فى ميدانه قادة الجيوش منذ أقدم الأزمان ، وقد أصبح من أعظم مظاهر العبقرية فى سياسة الحروب الحديثة .

ثم يأمر الخليفة قائده أن يستظهر بالزاد ويسير بالأدلاء ، ويقدم أمامه الطلائع لترتاد له المنازل ، وفى ذلك تنبيه الى قيمة الاستعداد فى تموين الجيش وتوفير حاجاته حتى لا يشغل الجندى بأمر نفسه عن واجبه الحربى ، وقد جعلت الحروب الحديثة تموين الجيوش وتوفير أغذيتها وذخيرتها أهم أسباب النصر . أما السير بالأدلاء وتقديم الطلائع فهذا ما تسميه الأساليب الحربية الحديثة طلائع الاستكشاف ، وهو أمر من أهم فنون الحرب ، وعلى أساسه ترسم الخطط هجوما ودفاعا ، وفى صحائف هذه الحرب الدائرة الرحى اليوم ما يقفك على القيمة العظيمة لهذا الفن عند قادة الجيوش ، وعند ما يكتب التاريخ كيف تم للحلفاء غزو أوربا عن طريق المانش فى هذه الحرب فتظهر قيمة الطلائع الكشفية تعرف كيف كانت العبقريات الاسلامية تدير دفة الحياة بأفكار لا تعرف حواجز الزمان والمكان .

ثم يأمر الخليفة قائده أن يسير الى عدوه فى تعبئة جيدة ، ومرد ذلك الى مهارة القائد وحزمه ووضع كل سلاح فى موضعه ، وملاحظة نظام الكتائب والفرق ، وقيام كل كتيبة بواجبها فلا تتعداه الى ما هو من خصائص غيرها مع ضمان التعاون التام بين طبقات الجيش . وفى قول الصديق لقائده البطل العبقرى « واحرص على الموت توهب لك الحياة » أعظم مبادىء التضحية وفداء العقيدة التى يجب أن يربى على غرارها الجندى حتى لا يعترضه الجبن المذل ، ولا يقعد به الفزع عن الاقدام ... الى غير ذلك مما تضمنته الوصية من آيات خالدات يجب أن يتحلى بها القائد ، ويتسم بها الجندى فى ميادين القتال .

وعى بطل الاسلام خالد وصية إمامه الأعظم ، وسار الى عـدوه بجيشه يقدمه حزم جليد وصيت فى الحروب تنفزع له قـلوب الصناديد ، وكان فى جيش خالد أبو طريف عدى بن حاتم فى ألف من طئ من بنى الغوث ، وكانت جديلة وهم بطن من طئ قد همت أن ترتد فقام مكيث ابن زيد الخير ، وكان رجل صـدق وديانة ، فقال لهم أتريدون أن تكونوا سبة على قومكم ؟ لم يرجع رجل واحد من طئ ، وهذا أبو طريف عدى بن حاتم معه ألف رجل من طئ فكسرهم ، ولـكنهم لم يتقـدموا الى صفوف المسلمين حتى لقيهم عدى ، فان خالدا رضى الله عنه أراد أن يبدأ بقتالهم لما بلغه خبرهم ، فقال لعدى : يا أبا طريف ألا تسير الى جديلة ؟ فقال عدى : يا أبا سليمان لا تفعل ، أقاتل معك بيدين أحب إليك أم بيد واحـدة ؟ فقال خالد : بل بيدين ، قال عدى : فان جديلة إحدى يدى . فكف عنهم خالد ، فجاءهم عدى فدعاهم الى الاسلام فاسلموا فحمد الله ، وسار بهم الى خالد ، فلما رآهم خالد فى عدتهم فزع منهم ، وظن أنهم جاؤا لحربه ، فصاح فى أصحاب السلاح ، فقيل له : إنما هى جديلة أتت تقاتل معك ، ففرح بهم خالد ورحب ، واعتذروا إليه من اعتزالهم ، وقالوا : نحن لك حيث أحببت ، فضمهم خالد الى جيشه وعقد لواء طئ كلها لعدى بن حاتم ، وفرح بهم المسلمون فرحا شديدا حتى قال شاعرهم يمدح طيئا :

جزى الله عنا طيئا فى بلادها ومعترك الأبطال خـير جزاء
هم أهـل رايات السماحة والندى إذا ما الصبا ألوت بـكل خباء
هم ضربوا بعثا على الدين بعـد ما أجابوا منادى فتنة وعماء

تقدم جيش المسلمين حتى كان قريبا من ماء لبنى أسد يقال له البُزاخة ، وكان طليحة فى ألفافه وجموعه من المرتدين قـد نزلوا على ماء آخر لهم يقال الغمر ، وتراءى الجيشان ، فقال عدى لخالد : اجعل قومى مقدمة أصحابك ، فقال خالد : يا أبا طريف إن الأمر قد اقترب ، وأنا أخاف أن أقدم قـومك فاذا لحمهم القتال انكشفوا فانكشف من معنا ، ولـكن دعنى أقدم قوما صُبراً لهم سوابق وثبات ، وهم من قومك ، يريد المهاجرين والأنصار . فقال عدى : الرأى ما رأيت . وهذه نظرة ثاقبة من نظرات أبى سليمان خالد بن الوليد فى سياسـة الحرب والعلم بأحوال الرجال وشئون الجند فى حومة الوغى ، ومنزلة أهل العقائد والإيمان فى الاقدام فى الحرص على الموت استشهادا فى سبيل الله .

وانتهى المسلمون الى عسكر طليحة وهو فى قبة من أدم قـد ضربت له يسجع لأصحابه ويتكهن ، فدعاه خالد الى الاسلام تنفيذا لعهد الخليفة ، فأبى طليحة واستكبر ، وانصرف خالد عنه الى معسكره يدبر أمره ويعبئ جيشه ، فلما كان السحر دفع باللواء الأعظم الى زيد بن الخطاب ، ولواء الأنصار لثابت بن قيس بن شماس ، ودنا النـاس بعضهم لبعض ، وخرج [illegible]

فى كتيبة خاصة من أربعين غلاما جلدا أقامهم فى الميمنة وقال لهم : اضربوا حتى تأتوا الميسرة ، فتضعضع الناس ولم يقتل أحد منهم ، ثم أقامهم فى الميسرة ففعلوا مثل ذلك وانهزم المسلمون ، فنادى خالد رضى الله عنه : يامعشر الأنصار : الله ، الله ! واقتحم وسط القوم وتراجع اليه الأنصار وتبعهم سائر الناس ، فاختلطت الصفوف ، واختلفت فيما بين الناس السيوف ، وضرس خالد فى القتال ، فجعل يقحم فرسه ، ويقولون له : الله ، الله فانك أمير القوم ، ولا ينبغى لك أن تقدم ، فيقول : والله إنى لأعرف ماتقولون ، ولكنى مارأيتنى أصبر ، وأخاف هزيمة المسلمين .

لله در خالد ! أليس قد عهد اليه إمامه الصديق بقوله : احرص على الموت توهب لك الحياة ؟ ! أفكان يطيق — وقد قبل هذا العهد الفدائى — أن يرى المسلمين تأخذهم سيوف أعدائهم وهو واقف ينظر اليهم ؟ نعم إنه أمير القوم ، ولكن إمارة خالد فى الحرب طرز فريد ، لأنه بطل قبل أن يكون أميرا ، وجندى قبل أن يصير قائدا ، فمن للوغى وقد حمى الوطيس إذا أحجم أبو سليمان خالد بن الوليد ؟ روى الكلبى عن بعض الطائيين : أنه عند ما حمل طليحة فى كتيبته نادى مناد من الناس ، ياخالد عليك سلمى وأجأ ، فأجابه خالد ، بل الى الله الملجأ ، ثم حمل فوالله مارجع حتى لم يبق من أولئك الأربعين رجل واحد ، وقاتل خالد يومئذ بسيفين حتى قطعهما ؟

صادق ابراهيم عرجون

حلم المأمون

قال المأمون لاسحاق بن العباس : لا تحسبنى أغفلت إجلابك مع ابن المهلب وتأييدك لرأيه ، وإيقادك لناره .

قال إسحاق : يا أمير المؤمنين والله لاجرام قريش الى رسول الله أعظم من جرمى اليك ، ولرحمى أمس من أرحامهم ، وقد قال لهم كما قال يوسف لاخوته : لا تثريب عليكم اليوم ، يغفر الله لكم . وأنت يا أمير المؤمنين أحق بهذه المنة !

قال المأمون : هيهات تلك أجرام جاهلية ، عفا عنها الاسلام ، وجرمك جرم فى إسلامك وفى دار خلافتك .

فقال إسحاق : يا أمير المؤمنين ، والله للمسلم أحق باقالة العثرة من الكافر ، يقول الله تعالى « والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس ، والله يحب المحسنين » فهى سنة دخل فيها المسلم والكافر

قال المأمون : صدقت فاجلس .

بحوث فى التصوف

— ٢ —

البحث الثالث — مسالك العارفين

قبل الكلام على هذه المسالك يجب أن ننبهك الى أمر مهم تسمعه كثيرا على لسان المتصوفة والباحثين فى التصوف — تسمعهم يقولون مقام الوصول الى الله تعالى ، ووصل السالك اليه تعالى ، وتجلى عليه الحق سبحانه ... فاذا يريدون من الوصول والتجلى ؟ أيريدون منهما الوصول المكانى ؟ كلا ، لا يصح هذا ، فان فيه القول بالتجسيم ، وإنما المراد معنى آخر وراء هذا ، وبيانه :

نؤمن بالبرهان وأخبار الصادق الامين أن هناك وراء هذا العالم المحسوس عالما مجردا عن المادة له من الشؤون ما يباين شؤون المادة ، وليس لنا فى هذه الحياة العادية عهد به ، ونفوسنا التى بها نعلم وبها نريد وبها نحب ونكره إنما هى موجود من تلك العوالم المجردة انفصلت أو نشأت بعيدة عن حظيرة هذه العوالم المجردة وتعلقت بالجسم تدبر أمره ، فحجبها وقطعها ذلك التعلق عن عالم المجردات وما فيه من أسرار وما له من شؤون ونعوت ، فى هذه العزلة التى انقطعت فيها النفس عن عالمها المجرد انحصرت مداركها فى عالم المادة وما له صلة بالمادة .

اشتاق قوم من البشر آمنوا بهذه العوالم المجردة ، وآمنوا بشىء من أحكامها على لسان الوحى ، أن يستكشفوا من شؤون هذه العوالم فوق ما سمح به الوحى واهتدى اليه العقل ، ولم يكن من سبيل الى هذا إلا أن تنفك الروح من أغلال الجسم وتأخذ حظها من الحرية حيث تستطيع أن تتصل بعالمها المجرد فينكشف لها من شؤون هذا العالم بقدر ما نالها من الحرية والاتصال .

فان قلت : إن ما حدث عنه الوحى واهتدى اليه العقل من شؤون ما غاب عن الحس أن هناك مدبرا للعالم ليس كمثله شىء ، فليس بجوهر ولا عرض الخ ، وأنه قادر عالم الخ ، فما عسى أن يعلمه العارف وراء ذلك إذا ما افتكت روحه من الأغلال الجسمية وانقشعت عنها الظلمات المادية ؟ قلنا إن كل ما أتى به الوحى واهتدى اليه العقل فى شؤون الله تعالى إنما هو حكمان فحسب : حكم سلبى ، وآخر إيجابى . أما الأول فهو نفى المماثلة للحوادث ، فليس بجسم ولا عرض ولا مركب ولا فى مكان ولا فى جهة الخ ، وهذا بالضرورة لا يعطينا معنى إيجابيا عن الله تعالى . وبعبارة أخرى : إذا آمنت بهذه التنزيهات لا تجد فى ذهنك وموضع العلم منك معنى محصلا وصورة إيجابية عنه سبحانه وتعالى ، وإنما كل ما نعلمه فى ذلك أنه ليس كشىء من الأشياء التى نعهدها فى شأن من الشؤون ، ولكن ماذلك الشىء الذى ليس كالأشياء ؟ لم يحدث الوحى عن ذلك ، ولم يهتد اليه العقل كذلك .

وأما الثانى فهو توصيفه تعالى بالقدرة والارادة والعلم الخ . هذا الحكم فى إيجابيته إنما يحدثنا عن صفات وكمالات له تعالى من قدرة وعلم وإرادة ، ولكن ما كنه هذه الصفات وما حدودها ؟ لا سبيل لنا فى تعرف هذه الصفات إلا أن نتمثلها فى مظاهر صفاتنا ؛ فنتمثل القدرة بصفة لها التأثير وإن كان تأثيرا يتناول كل ممكن ، ونتمثل العلم بصفة لها الانكشاف وإن كان انكشافا يتناول كل معلوم واجب أو ممكن أو مستحيل ، وهكذا الخ ، إلا أنه بعد هذا يدفعنا الشره العلمى الى أن نتساءل : كيف يؤثر الله تعالى فى الممكنات ؟ وكيف يحييها ويميتها ؟ وكيف كشفه للأشياء ؟ هذه أمور لا نعلمها على وجه التحديد .

إذا علمت ذلك فنقول : إن العارف إذا تحررت روحه من ظلمات المادة واتصلت بعالم القدس ، علمت من شؤونه فوق ماتعلم من طريق الوحى وهداية العقل ؛ فتعلم عن ذاته تعالى معنى إيجابيا فوق ماتعلم من السلوب والتنزيهات ، فتدرك معنى محصلا لذلك الشيء الذى نعته الوحى والعقل بأنه ليس بجسم ولا عرض الخ ، وكذلك يعلم العارف فى باب الأحكام الإيجابية فوق مايعلمه العادى ، فينكشف له كيفية التأثير فى الممكنات ، وكيفية الاحياء والاماتة ، وكيف تنكشف له المعلومات سبحانه . ولسنا فى حاجة الى إيضاح الفرق بين علمنا بأنه سبحانه وتعالى يحيى ويميت استدلالا وبين علمنا بصورة الاحياء والاماتة . فان العلم بالشيء الواحد يختلف الى صور شتى بعضها أرقى من بعض ، فمن لم ير الطائرة قد يؤمن بطيرانها مستندا إلى التواتر ، ثم بعد ذلك قد يراها تطير ، ثم بعد ذلك قد يفحصها فحصا فنيا ويفهم العوامل التى بها تطير ويلاحظ تأثير هذه العوامل فى عملية الطيران . لاشك أن هذه صور من العلم متفاوتة ، الثانية أرقى من الأولى ، والثالثة أرقى من الثانية .

لعلك تستبعد على العارف أن تصل روحه الى معنى إيجابى فى الذات الأقدس وأمثال هذا المعنى مما تلوناه عليك ، وكل ماتتقدم به من حجة على استبعادك هذا أن عقولنا لا تستطيع ذلك .

وأقول : لا شك أن للذات الأقدس حقيقة وراء التنزيهات التى أتى بها الوحى ، وهذا ما لا سبيل الى إنكاره ، وإنما تتردد فى أن تستطيع درك هذه الحقيقة القدسية وأنت فى طورك العادى ، لكن هذا لا يمنع أن يصل الى هذا الادراك من تحررت روحه من أغلال الجسم والجسمانيات ، أرأيت البصير يدرك ما لايدركه الأعمى ولا يشعر به شعورا ما ؟

ثم لعلك تطالبنى بتصوير ذلك المعنى الذى يلحظه العارف فى الذات الأقدس فوق ما ألحظه أنا وأنت من السلوب المعهودة . وأقول : لا ينبغى لك أن تطالبنى بذلك فأنا لم أحظ بعد بهذه المنزلة ، وإن حظيت فما من سبيل الى التعبير عنها ، هل يستطيع أن يعبر المبصر للاعمى الذى نشأ على العمى عن مداركه البصرية ؟ كلا !

هذا ولنرجع الى مسالك العارفين وخطواتهم :

أول خطوة يخطوها العارفون هي إرادة العرفان والرغبة فى الوصول الى الله تعالى ، وهذه الارادة تنشأ عن الايمان بالله تعالى ، فان الايمان قد يقتضى تحريك صاحبه فى طلب العرفان والاستزادة من الاطلاع على شؤون الله سبحانه وتعالى ، ولما كانت تلك الارادة يتوجه فيها المريد اليه تعالى كان لتحقيق ذلك المراد لا بد من أمور ثلاثة :

الأول : الغفلة عما سوى الحق تعالى وهجرانه .

الثانى : إخضاع القوى الحيوانية كقوى الشهوة والغضب للقوة العاقلة الطالبة لمعرفة الله تعالى ومحبته حتى لا تشاكسها فى رغبتها .

الثالث : تهيئة النفس وإعدادها لأن تتمثل فيها الصور العقلية .

هذه الأمور الثلاثة إنما تتحقق أيضا بأنواع من الرياضيات والمجاهدات .

أما الأول فوسائله من الرياضة الزهد الحقيقى وهو التنزه عما يشغل النفس عن الحق .

وأما الثانى : فوسائله منها العبادة المقرونة بالفكر ليصير الانسان بكليته متوجها الى جناب الحق تعالى ، وفى هذا مرانة على إخضاع سائر القوى الحيوانية للقوى العاقلة المتوجهة فى عبادتها الى الحق جل جلاله .

وأما الثالث : فوسائله منها التفكير والبحث العلمى المباح .

إذا استكمل المريد الرياضة على هذا الوضع وأعرض عن الدنيا وزخرفها ، فقد قطع أول مراحل السالكين .

ثم يعقب هذه المرحلة الأولى مرحلة ثانية هى زوال حب الدنيا من قلبه وميله اليها تكميلا لذاته بالتجرد عما سواه تعالى والاتصال به جل شأنه .

بعد هذه المرحلة الثانية يحصل له شىء من الاشراق والتجلى الالهى ، فيطرب لهذا التجلى ويطلبه لذاته لا لتكميل ذاته . وهذه مرحلة ثالثة .

يأتى بعد ذلك مرحلة أخرى من مراحل التزكية هى المرحلة الرابعة ، فيها يغيب العارف عن كل شىء حتى عن نفسه ، وينصرف بكليته الى جناب الحق لا يشعر بشىء سواه .

الى هنا تنتهى مراحل التزكية ، وقد وصل السالك فى نهايتها الى الله جل علاه ، وغاب عن كل شىء سواه حتى عن نفسه ، وفى الوصول اليه تعالى درجات .

قال العلامة الطوسى فى شرح الاشارات :

واعلم أن العبارة عن هذه الدرجات غير ممكنة ، لأن العبارات موضوعة للمعانى التى يتصورها أهل اللغات ، أما التى لا يصل اليها إلا غائب عن ذاته فضلا عن قوى بدنه فلا يمكن أن توضع لها الألفاظ فضلا عن أن يعبر عنها بعبارة ، فالواجب على من يريد ذلك أن يجتهد فى الوصول اليه تعالى بالعيان دون أن يطلبه بالبرهان ؟ « يتبع »

محمد يوسف الشيخ

المدرس بكلية أصول الدين

الموجة الرابعة

القــدرية

قلنا إن الموجة الأولى الكفر والايمان ، فبقى جمهور السلف على الايمان الصحيح ، وغالى الخوارج فى تكفير طائفة من المسلمين ، وإن الموجة الثانية التشبيه ، ونهض جمهور أهل السنة لدفعها ، وظهرت هذه الموجة فى صور مختلفة خلال العصور المتعاقبة . والموجة الثالثة التشيع رجحنا ظهورها بعد مقتل الحسين فى كربلاء ، وعماد الشيعة القول بامامة أهل البيت ثم غلا فيها بعضهم غلوا كبيرا .

الموجة الرابعة : القدرية ، وهى شديدة الصلة بالكفر والايمان . وقد تأخر ظهورها شيئا لانشغال الأفكار بالسياسة والنزاع بين على ومعاوية .

والقول بالقدر أسبق من الاعتزال الذى سنتحدث عنه فيما بعد ، ولو أنهم اتبعوا القول به .

قال الشهرستانى عند الكلام على واصل بن عطاء رأس المعتزلة : « إنه كان تلميذ الحسن البصرى يقرأ عليه العلوم والأخبار ، وكان فى أيام عبد الملك وهشام بن عبد الملك . واعتزالهم يدور على أربع قواعد : القاعدة الثانية : القول بالقدر ، وإنما سلك فى ذلك مسلك معبد الجهنى وغيلان الدمشقى » (١) .

قال الرازى فى اعتقادات فرق المسلمين والمشركين عند الكلام على المعتزلة : « اعلم أنهم سبع عشرة فرقة : الفرقة الأولى الغيلانية أتباع غيلان الدمشقى ، وهؤلاء يجمعون بين الاعتزال والأرجاء . وغيلان هذا هو الذى قتله هشام بن عبد الملك سابع خلفاء بنى مروان (٢) »

وقال عبد الرزاق الرسعنى فى مختصر الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادى عند الفصل الثالث (فى بيان مقالات فرق الضلال من القدرية والمعتزلة) : « ومنها قولهم إن الله غير خالق لأكساب العباد ، ولا لشىء من أعمال الحيوانات . وزعموا أن الناس هم الذين يقدرون أكسابهم ، وأنه ليس لله عز وجل فى أكسابهم ولا فى أعمال سائر الحيوانات صنع ولا تقدير . ولأجل هذا القول سماهم المسلمون قدرية . الى أن قال عند ذكر الواصلية : أتباع واصل ابن عطاء الغزال رأس المعتزلة وداعيتهم الى بدعتهم بعد معبد الجهنى وغيلان الدمشقى (٣) » .

ولما زعم واصل بن عطاء أن الفاسق من الأمة لا مؤمن ولا كافر ، أى بمنزلة بين المنزلتين

---

(١) الملل والنحل للشهرستانى على هامش كتاب الفصل لابن حزم جـ ١ ص ٥٤ طبعة القاهرة ١٣٤٧ هـ

(٢) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازى ص ٤٠ (٣) مختصر الفرق للبغدادى ص ٩٥ ـ ٩٧ .

طرده الحسن البصري عن مجلسه بهذه البدعة ، فانضم اليه جماعة عند سارية من سواري مسجد البصرة منهم عمرو بن عبيد . فقال الناس فيهما « قد اعتزلا قول الأمة » . فسموا من يومئذ معتزلة ، فاظهرا بدعتهما هذه ، وضما اليها القول بالقدر على رأى معبد الجهني ، « فقال الناس لواصل إنه مع كفره قدري » (١) .

وفتنة القول بالقدر أسبق من الاعتزال الذي ذهب اليه واصل . وقد فصل أبو المظفر الاسفرايينى هذا الأصل الذي استقى منه المعتزلة مذهبهم فقال عن واصل بن عطاء إنه « رأس المعتزلة وأول من دعا الخلق الى بدعتهم ؛ وذلك أن معبداً الجهني وغيلان الدمشقي كانا يضمران بدعة القدرية ، ويخفيانها عن الناس ، ولما أظهرا ذلك فى أيام الصحابة لم يتابعهما على ذلك أحد ، وصارا مهجورين بين الناس بذلك السبب الى أيام الحسن البصري . وكان واصل فى عزار من القولين يختلف اليه الناس ، وكان فى السر يضمر اعتقاد معبد وغيلان ، وكان يقول بالقدر . والمسلمون كانوا فى فساق أهل الملة على قولين ؛ فكانت الصحابة والتابعون وجميع أهل السنة يقولون إنهم مؤمنون موحدون بما معهم من الاعتقاد الصحيح ، فاسقون عصاة بما يقدمون عليه من المعصية ، وأن أفعالهم بالأعضاء والجوارح لا تنافى إيمانا فى قلوبهم . وكان الخوارج يقولون إنهم كفرة مخلدون فى النار مع الكفار . فخالف واصل القولين وقال إن الفاسق لا مؤمن ولا كافر ، وإنه فى منزلة بين المنزلتين . فلما عرف الناس من واصل قوله بالقدر ، وكانوا يكفرونه بالقول الأول الذي ابتدعه فى فساق أهل الملة ، كانوا يضربون به المثل ويقولون : مع كفره قدري . فصار ذلك مثلا سائرا بين الناس يضربونه لكل من جمع بين خصلتين فاسدتين (٢) » .

من هذا يتضح أن فتنة القدرية أسبق من فتنة المعتزلة ، وأن واصل بن عطاء مع قوله بالاعتزال كان قدريا ، وأنه أخذ هذا المذهب عن معبد الجهني وغيلان الدمشقي ، وهذان بدورهما تأثرا بما يذهب اليه أهل الملل الأخرى . قال اللالكائي فى شرح السنة : عن الأوزاعي : « أول من نطق فى القدر رجل من أهل العراق يقال له سوسن كان نصرانيا فأسلم ، ثم تنصر فأخذ عنه معبد الجهني وأخذ غيلان عن معبد » .

فالقول بالقدر قديم ، شاع فى أيام الصحابة . قال ابن عباس « لما كثرت القدرية بالبصرة خربت البصرة . أو لفظ هذا معناه (٣) » .

وأورد أبو القاسم بن حبيب فى تفسيره باسناده أن علي بن أبي طالب سأله سائل عن القدر فقال : طريق دقيق لا تمش فيه . فقال : يا أمير المؤمنين أخبرني عن القدر ؟ فقال : بحر عميق

(١) المرجع السابق صـ ٩٨ (٢) التبصير فى الدين للاسفرايينى صـ ٤٠ — ٤١
(٣) التبصير فى الدين صـ ٥٨

لا تخض فيه . فقال يا أمير المؤمنين أخبرني عن القدر ؟ فقال : سر خفي لله لا تفشه . فقال : يا أمير المؤمنين أخبرني عن القدر ؟ فقال رضي الله عنه : يا سائل إن الله تعالى خلقك كما شاء أو كما شئت ؟ فقال : كما شاء . قال : إن الله تعالى يبعثك يوم القيامة كما شئت أو كما يشاء ؟ فقال : كما يشاء . فقال : يا سائل لك مشيئة مع الله أو فوق مشيئته أو دون مشيئته ؟ فان قلت مع مشيئته ادعيت الشركة معه ، وإن قلت دون مشيئته استغنيت عن مشيئته ، وإن قلت فوق مشيئته كانت مشيئتك غالبة على مشيئته (١) » .

فأنت تلمح خلال هذا الجدل الذي دار بين علي ومن يحاوره البحث عن مسألة القدر من جهة ، ومحاولة عدم إرادة الخوض فيها من جهة أخرى .

وفي القرآن إشارات كثيرة الى مسائل سئل النبي عنها فلم يجب وترك أمرها الى الله ، مثل « وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم ، مالهم بذلك من علم ، إن هم إلا يخرصون » .

وأكبر الظن أن اشتغال العرب الأوائل بالاقبال على الاسلام وهدم الوثنية ، ثم انصرافهم الى حرب المرتدين ، والقيام بالفتوحات المختلفة ، شغلهم عن الخوض في هذه المسائل الدقيقة ، فلما استقرت الفتوحات وهدأ بال المسلمين نظروا في هذه المسائل وأشباهها .

وليس بعيدا أن معبداً الجهني وغيلان الدمشقي أخذا القدرية عن واحد من بعض الملل . فمن المعروف أن المذاهب النسطورية كانت منتشرة في البصرة وما جاورها .

ويؤيد دي بور ماتذهب اليه ، قال « أول مسألة قام حولها الجدل بين علماء المسلمين هي مسألة الاختيار ، وكان المسيحيون الشرقيون يكادون جميعا يقولون بالاختيار . ولعل مسألة الارادة لم تبحث من كل وجوهها في زمن من الأزمان ، ولا في بلد من البلاد ، مثل ما بحثها المسيحيون في الشرق أيام الفتح الاسلامي . وكان هذا البحث متصلا بالمسيح أولا وبالانسان بعد ذلك .

« وتقوم الى جانب هذه الشواهد الواضحة دلائل متفرقة على أن طائفة من المسلمين الأوائل الذين قالوا بالاختيار تتلمذوا لأساتذة مسيحيين » (٢) .

ويرى الأستاذ أحمد أمين غير هذا الرأي ، وأن مسألة القدر صدرت عن المسلمين أنفسهم وأنها فكرة تحدث حول كل دين تقريبا (٣) .

ونحن نخالف الأستاذ أحمد أمين في هذا ، ونرجح أن الكلام في القدر إنما تأثر فيه المسلمون بالنصارى ؛ لأن الثابت أن أول من تكلم فيه هو معبد الجهني الذي أخذ عنه غيلان

(١) المرجع السابق ص ٨٥ (٢) تاريخ الفلسفة في الاسلام ـ دي بور ـ ترجمة أبو ريدة ١٩٣٨ ص ٤٩ . (٣) راجع ضحى الاسلام الجزء الأول الطبعة الثانية ١٩٣٤ ص ٣٤٤ — ٣٤٦ .

الدمشق . وكان غيلان الدمشق « قبطيا قدريا لم يتكلم أحد قبله فى القدر ودعا اليه إلا معبد الجهنى ، وأخذه هشام بن عبد الملك بن مروان وصلبه بباب دمشق » (١) .

فأنت ترى أن غيلان كان نصرانيا ، وأن معبدا الجهنى أخذ القول بالقدر من سوسن النصرانى كما ذكرنا سابقا .

قال الاسفراييني : « وظهر فى أيام المتأخرين من الصحابة خلاف القدرية ، وكانوا يخوضون فى القدر والاستطاعة كمعبد الجهنى وغيلان الدمشق وجعد بن درهم . وكان ينكر عليهم من كان بقى من الصحابة . . . ثم ظهر بعدهم فى زمان الحسن البصرى خلاف واصل بن عطاء فى القدر وفى القول بالمنزلة بين المنزلتين » (٢) .

ومن هذا كله يتضح أن القدرية ظهروا فى العصر الأموى قبل عصر هشام بن عبد الملك ، لأن أول من قال بالقدر هو معبد الجهنى الذى قتله الحجاج بعد سنة ثمانين ، وقتل هشام غيلان وأمر بقطع يديه ورجليه .

وأن ظهورهم كان أسبق من المعتزلة وعلى رأسهم واصل بن عطاء ، الذى أخذ منهما القدرية ، وأضاف الى ذلك القول بالمنزلة بين المنزلتين .

وخلاصة هذا المذهب أن الله تعالى « حكيم عادل لا يجوز أن يضاف اليه شر وظلم ، ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر ويحكم عليهم شيئا ثم يجازيهم عليه . فالعبد هو الفاعل للخير والشر والإيمان والكفر والطاعة والمعصية » (٣) .

وقد توسع المعتزلة بعد ذلك فى هذه المسألة ، وفرعوا عليها كثيرا من الأبحاث ، وقام أهل السنة يردون عليهم بما لا يتسع له هذا المجال .

دكتور

أحمد فؤاد الأهوانى

تبعات الغضب

قال النبي صلى الله عليه وسلم : « أقرب ما يكون المرء من غضب الله إذا غضب » .

وقال معاوية : إنى لأستحيي من ربى أن يكون ذنب أكبر من عفوى ، أو جهل أكبر من حلمى ، أو عورة لا أواريها بسترى .

وقال مورق العجلى : ما تكلمت فى الغضب بكلمة ندمت عليها فى الرضا .

وقال يزيد بن أبى حبيب : إنما غضبى فى نعلى ، فإذا سمعت ما أكره أخذتهما ومضيت .

وقيل للأحنف : ما الحلم ؟ فقال : قول إن لم يكن فعل ، وصمت إن ضر قول .

وقال الأحنف أيضا : رب غيظ تجرعته مخافة ما هو أشد منه . وأنشد :

رضيت ببعض الذل خوف جميعه كذلك بعض الشر أهون من بعض

---

(١) المعارف لابن قتيبة ص ١٦٦ . (٢) التبصير ص ١٣ ــ ١٤ . (٣) الملل و[illegible]

الامبراطور الفيلسوف

— ٢ —

٨ — تدين مرقس أوريليوس :

يلجأ الامبراطور الفيلسوف الى البراهين الرواقية لإثبات وجود الله ، ولكن سرعان ما يبدو أن استمساكه بالدين المقرر لم يكن قائما على حجج فلسفية . ويتجلى فى بحثه لهذه المسألة شىء من الحماسة وحرارة العقيدة ؛ قال : « إذا صح أن الآلهة لا تهتم بشىء ولا تفكر فى شىء — ومثل هـذا الاعتقاد زيغ وضلال — فلنترك إذن الضحايا والصلوات والعهود المقطوعة والشعائر الأخرى التى نتمثل بها فى أذهاننا حضور الآلهة وقربها من حياتنا » (١) .

ونرى مرقس أوريليوس يغادر الفلسفة ويقيم معتقداته على تجربته الخاصة : « الى الذين يسألون » : أين رأيت الآلهة حتى تعتقد بوجودهم وتمجدهم مثل ما أنت فاعل ؟ » أوجه هذا الجـواب : أولا أنهم مشهودون حتى للعيون الجسمانية . ثانيا : إننى ما وقع بصرى قط على نفسى ، ومع ذلك فانى أجلها وأحترمها . وكذلك شأن الآلهة : تشهد تجربتى المطردة بقدرتهم فأجزم بوجودهم وأقدم اليهم إجلالى » (٢) .

وإجـلال مرقس أوريليوس للألوهية ليس يتجلى فى المشاعر المشتركة العامة ، بل هـو إجلال فردى اعتاد أن يخلو فيه الى المعبد الداخلى . ومرقس أوريليوس لا يقتصر على عبادة الله وتقواه والتوكل عليه والحمد له وطلب إفضاله ونعمه بالدعاء ، بل إنه يرتفع الى الرغبة فى التشبه بالله (٣) . ولـكأنه يشعر شعورا صوفيا بحضور الله حضورا حقيقيا . وهـو يريد أن يحيا حياة الله ، وأن يـكون على اتصال وثيق به . واضعا نصب عينيه الـكمال المثـالى الذى يسعى الى أن يتحد به وإن كان لا يستطيع بلوغه فى الدنيا .

٩ — الخلو الى النفس :

قد تسفر الحياة عن وجه عبوس مكفهر . وطبيعى عند ذلك أن يلتمس المرء ملجأ ومقاما وادعا . ولـكن أين يجد المرء هـذا الملجأ الأمين ؟ فى النفس . يقول مرقس أوريليوس : إنهم يبحثون عن أماكن العزلة ، ويفتشون عن الريف ، ويرتادون الجبال وشواطىء البحار ...

(١) Marc-Aurèle, Pensées, VI, 44.
(٢) Of. Vernon Arnold, Homau Stoiciem, P. 138.
(٣) Marc-Aurèle, Pensées, X, 8.

ولكنهم فى هذا كله يجاوزون الصواب . إذا شئت أن تجد مكانا منيعا فاطلبه فى نفسك التى بين جنبيك ، فليس فى العالم موضع أهدأ ولا أبعد عن السآمة مما يجد المرء حين يخلو الى نفسه (١). ويقول أيضا : « لتعلم أن نفسك منبع الخيرات جميعا ؛ هى منبع لا ينضب على شرط أن تزيده كل يوم تعميقا » .

ولكن مرقس أوريليوس لا يريد بهذا أن ينصرف الناس عن شئون الحياة العاملة ، ولا أن يسترسلوا فى أحلام نظرية كلما طاب لهم التحليل الباطنى » بل يرى أنه يجب على الانسان أن يقبل على العمل وفق مطالب العقل (٢) .

١٠ — أخلاقيات مرقس أوريليوس :

قرر مرقس أوريليوس أهم مبادئ الرواق من حيث الاخلاق ، ولكنه أغفل المفارقات الرواقية المشهورة ولم يكلف نفسه مشقة الادلاء بنظرية مفصلة عن الفضائل والرذائل ، وإنما الخير الأسمى عنده فى الصبر ومتانة الأخلاق . قال : « كن مثل رأس الأرض (الداخل فى البحر) تتكسر عليه الامواج من غير انقطاع وهو قائم ثابت حتى يفتر من حوله جيشان الماء . أفتقول : « ما أتعس حالى إذ أصابنى هذا الأمر ! » بل قل بالعكس : « ما أسعدنى إذ أصابنى هذا الامر . وما زلت خاليا من الحزن والأسى ، لم يحطمنى الحاضر ولم يخفنى المستقبل » . قد ينزل ذلك الخطب بأى إنسان ، ولكن ليس كل إنسان بقادر على أن يتحمله من غير ابتئاس (٣) .

والامبراطور الفيلسوف يدعو الى طيبة القلب وإخلاص الضمير . ولنستمع اليه يقول : « لتبق بسيطا ، طيبا ، نقى السريرة ، جادا ، عدوا للزهو والجاه ، صديقا للعدل والحكمة ، متدينا ، رفيقا ، إنسانيا ، مستمسكا بأداء الواجب . ولتجاهد نفسك لكى تبقى كما أرادتك الفلسفة أن تكون ، ولتسبح لله ، ولتكن دائما فى عون الناس ، فالحياة قصيرة ، وثمرة وجودك على الأرض أن تصون نفسك مطهرة ، وأن تفعل ما يعود بالخير على الجماعة (٤) » .

ويمضى الفيلسوف فى تسامحه وكرمه نازعا دائما الى فعل الخير لاجل الخير ومن غير أن ينتظر من الناس اعترافا بالجميل . وهو يريد أن يكون فى فعله على حد تعبيره الجميل : « كشجرة الكرم تؤتى ثمرها كل عام ، ولا تنتظر بعد ذلك إلا حلول الفصل الجديد لكى تهدى الى الناس عنقودا جديدا (٥) » .

(١) Marc-Aurèle, Pensées, IV, 3.
(٢) Marc-Aurèle, ibid., IV, 24.
(٣) Marc-Aurèle, ibid., IV, 49.
(٤) Marc-Aurèle, Pensées, IV, 30.
(٥) Marc-Aurèle, ibid., V, 6.

١١ — الاستقلال :

وكل موجود خيره وغايته هو أن يؤدي العمل الذي خلق له . والانسان إنما خلق بطبيعته عاقلا . فحسبه إذن لكى يصيب خيره ويبلغ غايته أن يحيا وفقا لطبيعته ، يعنى وفقا للعقل . ولأجل هذا وجب عليه أن يحقق استقلاله النفسي مهما كلفه ذلك ؛ وجب عليه أن يصون ذلك الاستقلال سواء بإزاء غيره من الناس وبإزاء القيل والقال ، أو بإزاء الآراء التى منشؤها الخيال أو الأهواء والانفعالات والرغبات والمخاوف . . . فاذا بلغ الانسان ذلك الاستقلال المنشود عاش حرا غير مقيد وعاش من نفسه فى حصن حصين ؛ فلا يمسه مكروه ، ولا يستطيع أحد أن يلحق به ضررا . ولو كان الانسان لا ينخدع بظواهر الأمور لاتبع سبيل الفطرة التى يهديه العقل اليها . ولكنه يقع غالبا ضحية لآرائه الخاطئة الواهمة : فاذا رأيته مثلا يجرى وراء المجد والمال فذلك أولا لأنه يظن المجد والمال خيرا ، وثانيا لأنه يتوهم أن الوصول اليهما شيء فى مقدوره . ومن هنا إصرار مرقس أوريليوس والرواقيين على التفرقة بين الأشياء التى ليست فى قدرتنا ، وكل ما هو أجنبي وخارج عنا ليس فى مقدورنا والذى فى مقدورنا هو ملكات نفوسنا وعلى الخصوص قدرتنا النفسية على أن نصدق الأفكار التى تحكم ببداهتها ، وقدرتنا على الرفض وإيقاف الحكم . وبهذا المعنى قال مرقس أوريليوس بأن كل شيء إنما هو رأى من الآراء ، وفى مقدورنا أن نرى فى الأشياء الرأى الذى نشاء : « احترم ملكة الرأى ، فكل شيء راجع اليها ، وهى كل شيء فى الانسان (١) ! »

فاذا قيل بأن قدرة الانسان محدودة ، وأن كثيرا من المصاعب تعترض طريقه ، فالجواب أن هذا هو السبب فى أن الحكيم لا يريد أبدا إلا « بتحفظ » ، وعلى شرط أن الشيء المطلوب يكون قريب المنال . فاذا كان صعب المنال فالرجل الذى يكون قد تحفظ فى طلبه لا يحس من جراء فشله فى بلوغه بأى ألم أو خيبة ظن ، لأنه كان يقدر إمكان وقوع الفشل ، وبهذه المثابة لا يكون فشلا .

١٢ — نظرة عابسة :

ولكن على رغم هذه نظريات الرواقية التى أقرها الامبراطور الفيلسوف يستطيع المتأمل أن يلمح فى ثنايا كتابه آثار الانقباض والعبوس . لقد تعلم مرقس أوريليوس من ابكتيتوس مبادئ الاستسلام والاذعان ، ولكنه لم يكتسب نظرة الفرح والابتهاج التى عهدناها عند أهل العصر السابق ؛ تلك الفطرة التى تجعل الحكيم يشعر بأنه ملك ولو كان عبدا . بل إن الانسان ليشعر عند قراءة الخواطر أن فيلسوفنا ، وإن كان أمبراطورا ، يحس بأنه عبد وأنه من رعايا

(١) Marc-Aurèle, Pensées, III, 9.
(٢) Vernon Arnold, Roman Stoicism, P. 125.

الكون الذي يسيطر عليه . صحيح أن مرقس أوريليوس لم يرد قط أن يخالف الناموس العام أو يخرج على النظام الكوني ، ولكن يخيل إلينا أن نغمته الحزينة لا تشعر بأنه كثير الابتهاج بالمساهمة والتعاون الفعال في ذلك العام ، ومن أجل هذا صح قول من قال بأن مرقس أوريليوس يمثل الرواقية حين اضمحلال رومة بلون قاتم (١) .

١٣ — التأهب للموت :

وتلك النظرة العابسة الى الحياة تلائم الأذهان الذي يقابل به الفيلسوف فكرة الموت الذي يراه نهاية لحياته الفردية . ومن هنا اتخذ تفكيره غالب الأمر فكرة الموت مبدأ هاديا في الأخلاق . ولذلك كانت آخر رسالة للفيلسوف الامبراطور شبيهة برسالة « الفيلسوف العبد » (ابكتيتوس) في قوله : « اصبر وتزهد » . قال مرقس أوريليوس : « لا تحتقر الموت » بل رحب به لأنه جزء أيضا من الأشياء التي تريدها الطبيعة (٢) .

« فالرجل الذي ألف التفكير والتعقل لا يجزع من الموت ، ولا يبتئس له ، ولا ينفر منه ، ولا يزدريه ، بل ينتظره كما ينتظر فعلا من الأفعال الطبيعية » (٣) . وقال أيضا : « ما أجمل النفس التي تكون مستعدة إذا لزمها لساعتها أن تفارق البدن لكي تفنى أو تتناثر أو تبقى بعد البدن . ولكن ذلك الاستعداد ينبغي أن يجيء من اعتقاد ومن حكم شخص لا من ميل الى المخالفة كما هو الحال عند المسيحيين . وليكن متعقلا ، جادا ، صادقا ، خاليا من الوقفات والأوضاع المسرحية » (٤) . وقال : « انتظر باطمئنان إما أن تموت وإما أن تنتقل نفسك الى مكان آخر . والى أن تحين الساعة فماذا عسى أن تكون المعونة ؟ هي أن تجل الآلهة وتحمدهم وتصنع الخير والمعروف ، وأن تتحمل وتتزهد ، وأن تذكر أن جميع ما يقع في حدود الجسم والحياة ليس ملكا لك ولا هو في مقدورك (٥) .

١٤ — الجامعة الانسانية :

الناس جميعا متساوون ، ولهم من العقل أنصباء متساوية ، وهم من أجل هذا يحبون الاجتماع ، ذلك أن الموجودات كلما ارتفعت في المنزلة زاد ائتلافها وانجذابها بعضها الى بعض ، فينبغي إذن على الناس بحسب قانون الطبيعة أن يتحابوا وأن يتواصلوا . وهم مندوبون الى أن يتعاونوا أوثق تعاون في سبيل العمل الشامل والخير العام . (٦) .

(١) Pensées, IX, 3.
(٢) Pensées, IX, 3.
(٣) Pensées, XI, 3.
(٤) Pensées, V, 33.
(٥) Pensées, IX, 9.
(٦) Pensées, V, 8.

ولقد أوصت الرواقية أن يعامل الناس بعضهم بعضا معاملة الاخوان ؛ إذ الناس على اختلاف ألوانهم وشعوبهم تجمعهم وحدة العقل والجوهر . ونحن نرى مرقس أوريليوس يلفت النظر الى رابطة القربى التى تصل بين كل فرد من أفراد الناس وبين الجنس البشرى عامة . وهذه القرابة لا يعدلها فى نظره لا قرابة الدم ولا قرابة الولد ، بل هى قرابة قائمة على شرف الانتساب الى عقل واحد (١) .

وإذن فواجب التعاون وحسن المعاملة يقتضى الوئام والاتحاد . ولعل امتياز الإنسان هو أنه يحب حتى من يعتدى عليه (٢) . على أن الناس إذا كانوا يأتون الشر ويسيئون الى غيرهم فذلك فى الحقيقة رغما عنهم ولأنهم يخطئون . فبين لهم خطأهم أو احتمل سوآتهم ! . هذا ما يقوله مرقس أوريليوس ، وهو فيه على اتفاق مع سقراط ومع الرواقيين .

ولهذا يرى الفيلسوف الامبراطور أنه إذا أخطأ إنسان فينبغى علينا أن نلتمس له المعذرة أون نكون به من المترفقين : « فالرفق فعال قوى الأثر فى النفوس على شرط أن يكون بريئا لايشوبه عبوس ولا نفاق . . . (فاذا أخطأ مخطىء) فاقبل عليه وتحدث إليه فى رفق ، من غير إعنات ولا لوم ولا هزء ولا ضغن . لا تتكلم كما تتكلم فى المدرسة ، ولا لكى تشرئب أعناق الحاضرين إعجابا بك ، بل تحدث اليه وكأنه وحده من غير شهود(٣) » .

الدكتور عثمان أمين

من طرف الأدب

وقف الأحنف بن قيس ومحمد بن الأشعث على باب معاوية ، فأذن للأحنف ثم لمحمد بن الأشعث ، فأسرع محمد فى مشيته حتى دخل قبل الأحنف . فلما رأى معاوية الأحنف قال له : والله إنى ما أذنت له قبلك ، وأنا أريد أن تدخل قبله . وإنا كما نلى أموركم ، كذلك نلى أدبكم ، ولا تزيد متزيد فى أمره ، إلا لنقص يجده فى نفسه !

وقال عبد الملك بن مروان أمير المؤمنين : ثلاثة لا ينبغى للعاقل أن يستخف بهم : العلماء والسلطان والاخوان . فمن استخف بالعلماء أفسد دينه ، ومن استخف بالسلطان أفسد دنياه ، ومن استخف بالاخوان أفسد مروءته .

وقال أبو الزناد : كنت كاتبا لعمر بن عبد العزيز ، فكان يكتب الى عبد الحميد عامله على المدينة فى المظالم فيراجعه فيها ، فكتب إليه أمير المؤمنين : إنه يخيل الى أنى لو كتبت إليك أن تعطى رجلا شاة ، لكتبت الى أضائنا أم معزا ، ولو كتبت إليك بأحدهما لكتبت الى ذكرا أم أنثى ، ولو كتبت إليك بأحدها ، لكتبت الى أصغيرا أو كبيرا ! فإذا كتبت إليك فى مظلمة فلا تراجعنى فيها !

(١) Marc-Aurèle, Pensées, IX, 9; XII, 26.

(٢) Marc-Aurèle, Pencées, IV, 22.

(٣) Pensées , XI, 18,

لغويات

سأذكر تحت هذا العنوان مباحث منثورة ، يجمعها أنها تتصل باللغة العربية الشريفة ، ولا أشرط أن تدخل فى باب غير هذا العنوان العام .

١ — إنى وإن كنت قليل المال ، لكنى لا أضيع كرامتى ، ولا أهين نفسى .

٢ — محمد وإن كان مُملقا فهو غنى النفس .

٣ — العلم وإن كان يهذب الخلق ، إلا أن بعض العلماء ينزعون الى المرذول من الأخلاق .

يرى القارئ فيما أوردته أساليب تكثر على ألسنة الكتاب وعلى أسلات أقلام المؤلفين ، ولا أرانى فى حاجة إلى سوق الشواهد والأمثلة على ذلك ، فهى تمكن من شاكلتها فى وفرة وسعة .

والذى يعنى الباحث تخريج هذه الأساليب من الوجهة النحوية ، وتعرف حالها فى موافقتها للعربية .

يرى الناظر فيها مبتدأ أو ناسخا يحتاج الى خبر ، ويتطلب الخبر فيعييه الخبر ؛ إذ يُلفى جملة مصدّرة بلكن أو إلا — وهى فى هذا المقام بمعنى لكن — ولكن تفيد الاستدراك ، وهو إنما يأتى بعد تمام الكلام ، فهو فى مقام الفضلة فى الجملة ، فلا يكون محط الفائدة كما فى الخبر . وقد قال السيوطى فى الهمع (١) : « قال شيخنا العلامة الكافيجى (٢) رحمه الله : ولا يسوغ الأخبار بجملة ندائية ؛ نحو زيد يا أخاه ، ولا مصدّرة بلكن أو بل أو حتى ، بالاجماع فى كل ذلك » .

وفى الأسلوب الثانى يجد جملة مقرونة بالفاء بدون أن يكون فى المبتدأ معنى المجازاة ، وليس من بابة قوله تعالى : « قل إن الموت الذى تفرون منه فإنه ملاقيكم » إذ كانت المجازاة إنما تكون حيث يكون المبتدأ موصولا أو موصوفا بجملة فعلية أو ما فى معناها .

والآن من حق القارئ أن يسأل : هل وردت هذه الأساليب فى المأثور عن العرب ؟ .

وفى الجواب على ذلك أقول : إن الأسلوب الثانى ورد فى فصيح الكلام ؛ فقد قال (٣)

---

(١) ص ٩٦ ج ١ (٢) هو محمد بن سليمان . نسب إلى كافية ابن الحاجب لكثرة اشتغاله بها ، وقد استعمل علامة النسب التركية وهى جى ، فألحقت بالكافية . وكانت وفاته سنة ٨٧٩ . وانظر البغية ص ٤٨

(٣) انظر كامل المبرد بشرح المرصفى ج ٣ ص ١٧٦ ، وقوله فى السر منها ، قال المرصفى : من سر الوادى وهو أكرم موضع فيه .

عامر بن الطفيل — وكان سيد بنى عامر فى الجاهلية ، ومات فى زمن الرسول عليه الصلاة والسلام كافرا — :

إنى وإن كنت ابن سيد عامر وفى السر منها والصريح المهذب
فما سودتنى عامر عن وراثة أبى الله أن أسمو بأم ولا أب

ويبدو فى تخريج هذا الحكم بزيادة الفاء ؛ إذ كان جل كلامهم على سقوط الفاء فى مثله ؛ كما قال عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر بن أبى طالب (١) :

لسنا وإن كرمت أوائلنا يوما على الأحساب نتكل

وقال طخيم (٢) بن أبى الطخماء الأسدى يمدح قوما من أهل الحيرة نصارى ، كان يتردد إليهم وينزل عندهم :

وإنى وإن كانوا نصارى أحبهم ويرتاح قلبى نحوهم ويتوق

ومما ورد بالفاء فى هذا الأسلوب ما رواه القالى فى أماليه (٣) عن سعيد بن مسعدة الأخفش قال : « اعتذر رجل من العرب إلى بعض ملوكهم ، فقال : إن زلتى وإن كانت قد أحاطت بحرمتى ، فإن فضلك يحيط بها ، وكرمك يوفى عليها » .

وقد سوغ هذه الفاء توهم وقوعها فى جواب الشرط . وأما الأسلوبان الآخران فلم أقف عليهما فى كلام عربى . ويبدو من كلام الشهاب الخفاجى أنه وقف على ذلك ؛ فقد قال : « واعلم أنه استشكل وقوع الاستدراك خبرا فى نحو زيد وإن كثر ماله لكنه بخيل ، مع وقوعه فى كلامهم (٤) »

وفى كلام ابن خلدون فى مقدمته ، فى كلامه على أن أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر : « وأهل البدو وإن كانوا مقبلين على الدنيا مثلهم إلا أنه فى المقدار الضرورى ، لا فى الترف ولا فى شىء من أسباب الشهوات واللذات ودواعيها » . وكأن النحاة اعترفوا بهذين الأسلوبين نظرا لشياعهما ، وتكلفوا تخريجهما ، وذكروا فى ذلك وجهين :

١ — الأول أن جملة الاستدراك هى الخبر ، وصح الاستدراك نظرا الى أن المبتدأ مراعى تقييده بالغاية التى تستفاد من الشرط بعده . ففى نحو زيد وإن كثر ماله بخيل ، كأنه قيل زيد الكثير المال بخيل مع هذا .

٢ — والثانى أن يقدر الخبر محذوفا مناسبا للمقام ، يصح الاستدراك عليه ، فيقدر فى المثال

(١) المرجع السابق ص ١٧٥ (٢) الكامل ج ١ ص ١٥٢ (٣) ج ١ ص ٢٧١ طبعة ١٣٢٤
(٤) حاشية على الاشمونى فى مبحث تعريف خبر المبتدأ وتجد هذا النص أيضا فى حاشية الخضرى على ابن عقيل

السابق زيد واسع الحال وإن كثر ماله لكنه بخيل ، أو يقدر من لفظ الغاية أى زيد كثير المال ، وتكون الغاية دلت عليه عوضا عنه ، فحذف الخبر هنا واجب لسد الغاية مسده ، فلا يتلفظ بهما مجتمعين .

وبعد ، فالأسلوب الصحيح البراء من التكلف ألا يقرن الخبر بأداة مما ذكر ، وأن يطرح ما اطرحته العرب ، ونعود الى العربية الصافية .

* * *

جئت فى نفس الوقت . قرأت نفس الكتاب .

يتردد هذا الأسلوب كثيرا ، ولا يجيزه النحاة ؛ إذ أن النفس هنا سبيلها التوكيد ، ووجه التوكيد أن يتأخر عن المؤكد ولا يلى العامل ؛ فالصواب أن يقال : جئت فى الوقت نفسه ، وقرأت الكتاب نفسه . قال الأشمونى : « لا يلى العامل شىء من ألفاظ التوكيد وهو على حاله فى التوكيد ، إلا جميعا وعامة مطلقا ، فنقول : قام القوم جميعهم وعامتهم ، ورأيت جميعهم وعامتهم ، ومررت بجميعهم وعامتهم ، وإلا كلا وكلتا ، مع الابتداء بكثرة ، ومع غيره بقلة » . وقال الصبان : « قوله : وهو على حاله فى التوكيد ، أى من إفادة التقوية ورفع الاحتمال . واحترز بذلك عن نحو طابت نفس زيد ، وفقأت عين عمرو ، فان المراد بالنفس الروح وبالعين الباصرة ، فليسا على حالها فى التوكيد » . وقد يسبق الى الوهم أن من هذا الباب قوله تعالى : « يوم تأتى كل نفس تجادل عن نفسها » ، وقوله عز وجل : « كتب ربكم على نفسه الرحمة » وليس منه ، إذ ليس المراد التوكيد ، وإنما أتى بالنفس فرارا من اتحاد الفاعل والمفعول ، وهو ما تجنبته العرب فى غير أفعال القلوب وما ألحق بها ، فلا يقال أهنتُنى وإنما يقال أهنت نفسى ، ومنه وما أبرئ نفسى ، وهو كثير . وقالت أعرابية (١) : خير قليل وفضحت نفسى . فترى أن ما ذكر جاءت النفس فيه بعيدة عن باب التوكيد ، وكأن هذا ذهب عن العلامة الصبان فقال بعد الكلام السابق : « ويرد عليه نحو جاءنى نفس زيد وعين عمرو أى ذاتهما ؛ وفى التنزيل : كتب ربكم على نفسه الرحمة » . وليت شعرى ، من أجاز هذين المثالين اللذين افترضهما حتى يردا على ما بت الأشمونى والنحاة الحكم به ؟ وقد علمت أن ما فى الآية لا يشهد له . على أن هذا الأسلوب قد ورد فى كلام ابن جنى ؛ قال فى الخصائص (ج ١ ص ٢٩٥) : « وهى متعلقة بنفس تَبّا » يريد بتبا نفسها . ومثل هذا لا يغنى فى إثبات أسلوب اطرحته العرب وعمدت الى خلافه ، على كثرة الدواعى الى ذلك ، والعالم يؤخذ بروايته لا برأيه وكلامه فى مثل هذا .

فينبغى أن نقف عند ما وقفت العرب ، ولا نبتدع من الأساليب مالم يصح عنهم .

(١) هى فاقرة امرأة مرة الاسدى . وانظر أمثال الميدانى ، فى حرف الخاء .

* * *

أحيطكم علما بكذا . أحاطه بالعناية والتعظيم .

يكثر هذا الاستعمال . وترى فيه أحاط متعدية بنفسها ، وإنما نقع على هذه المادة في الفصيح متعدية بالحرف . ففي الكتاب العزيز : « أحاط بكل شئ علما ، ولا يحيطون بشئ من علمه » وفي سورة الفتح : « وأخرى لم تقدروا عليها قد أحاط الله بها » . قال الزمخشري : « ويجوز في أخرى النصب بفعل مضمر يفسره قد أحاط الله بها تقديره : وقضى الله أخرى قد أحاط بها ، وأما لم تقدروا عليها فصفة أخـرى ، والرفع على الابتداء لكونها موصوفة بلم تقدروا ، وقد أحاط الله بها خبر المبتدا » . فترى كيف جعل الأمر فيها كالأمر في نحو محمدا مررت به ، وترى ثلاثي هذا الفعل متعديا بنفسه من غير نكير ؛ يقال : حاطه الله برعايته ، وكلأه بعنايته . وفي حديث العباس رضي الله عنـه : قلت يارسول الله ما أغنيت عن عمك — يعني أبا طالب — فانه كان يحوطك ويغضب لك . قال ابن الأثير : حاطه حوطا وحياطة إذا حفظه وصانه وذب عنه وتوفر على مصالحه . ومن الثلاثي جاء الحائط للجدار ، لأنه يحوط ما فيه .

ويقود البحث في هذه المادة الى ما قد يستأنس به في تسويغ استعمالها متعدية بنفسها .

١ — ففي اللسان : « وحـوّط حائطا : عمله . وقال أبو زيد : حُطت قـومي ، وأحطت الحائط » . وأخذ منه صاحب التاج أنه يقال : أحاط الحائط : عمله . ذكر ذلك في مستدرك المادة . وهل الهمزة على هذا لتعدية الثلاثي ؟ لو كان الأمر كذلك لكان الفعل متعديا لاثنين ، فكان يقال : أحاط السور الحديقة أي جعل السور يحوطها . ولم نر هـذا الاستعمال . وإذا صح هذا فالأصل أن يقال أحاط عنايته بفلان أي جعل عنايته كالحائط لفلان ، والمستعمل : أحاط فلانا بعنايته .

٢ — وورد في نهج البلاغة في الحـديث عن نعم الله تعالى : « ألبسكم الرياش ، وأرفغ لكم المعاش ، وأحاط بكم الاحصاء » وقد استند الى هذه العبارة صاحب شفاء الغليل في إثبات أحاطه ، فقال : « أي جعل الاحصاء حائطا حولكم ، يعني أحصى أعمالكم » . ويلاحظ أن العبارة في النسخة التي هي مذيلة بشرح الأستاذ الشيخ محمد عبده تحت عنوان : من خطبة له عجيبة : وأحاطكم بالاحصاء . وقال الشيخ : « أي جعل إحصاء أعمالكم والعلم بها محملا كالسور لا تنفذون منه ، ولا تتعدونه ، ولا تشذ عنه شاذة » . وفي شرح نهج البـلاغة ص ٨٧ من المجـلد الثاني : « وقوله : وأحاط بكم الاحصاء يمكن أن ينصب الاحصاء على أنه مصدر فيه اللام ، والعامل فيه غير لفظه ؛ كقوله : (١)

---

(١) هو بيت من الرجز هو :

يعجبه السخون والبرود والتمر حبـا ماله مزيد

يعجبه السخون والبرود . ثم قال : حبا . . . ويجوز أن ينصب بأنه مفعول به ، ويكون ذلك على وجهين : أحدهما أن يكون من حاط ثلاثيا ، تقول : حاط فلان كرمه أي جعل عليه حائطا ، فكأنه جعل الأحصاء والعد كالحائط المدار عليهم ، لأنهم لا يتعدونه ولا يخرجون عنه ، والثاني أن يكون من حاط الحمار عانته يحوطها بالواو أي جمعها ، فأدخل الهمزة ، فعلى ذلك كأنه عليه السلام جعل الاحصاء ذا تحويط عليهم بالاعتبار الأول ، أو جعله ذا جمع بالاعتبار الثاني . ويمكن فيه وجه آخر ؛ وهو أن يكون الاحصاء مفعولا له . ودخول اللام في المفعول له كثير كقوله(١) : والهول من تهول الهبور » . فترى أن ما ورد في النهج لا يتعين حمله على التعدية إذ يصح أن يكون الاحصاء مفعولا مطلقا أو مفعولا له . على أن ما في النهج لا يقطع بأنه كلام الامام ، حتى تقوم به الحجة .

٣ — جاء أحاط متعديا في بعض الشعر والنثر غير ما سبق ؛ فقد سمع أعرابي أبا مكنون النحوي يقول في دعائه :

« اللهم ومن أرادنا بسوء فأحط ذلك السوء به كإحاطة القلائد على ترائب الولائد (٢) » .

وفي الأمالي (٣) عن الأخفش سعيد بن مسعدة أن بعض العرب اعتذر إلى بعض ملوكهم ، وكان من قوله له :

إني إليك ـ سلمت ـ كانت رحلتي أرجو الإله وصفحك المبذولا
إن كان ذنبي قد أحاط بحرمتي فأحط بذنبي عفوك المأمولا

محمد على النجار
المدرس بكلية اللغة العربية

(١) هو رجز أورده سيبويه (١٨٥/١) هكذا :

يركب كل عاقر جمهور مخافة وزعل المحبور

والهول من تهول الهبور

(٢) من بغية الوعاة ٣٩٥ (٣) ج ١ ص ٢٧١ طبعة ١٣٢٤

علوم القرآن

تحت هذا العنوان قرأت كلمة فى مجلة الأزهر لفضيلة الأستاذ الشيخ حسن حسين المدرس بمعهد القاهرة وأعجبت بها أيما إعجاب لأنها صادفت هوى فى نفسى ، وقد كتبت فيها كلمات ونشرتها بإحدى المجلات ، كتبتها فى القرآن وجمعه وتفسيره بالمأثور وبالرأى ، ولكنها كلمات لا توفى بالحاجة ، وحسبك أنها كلمات فى موضوع هو جد خطير ، يحتاج الى همم متضافرة ، وقلوب مؤمنة بالفكرة إيمانا حقا ، إذن لأخرج للناس كتاب نافع ويكون مرجعا لكل من يريد معرفة علوم القرآن ، وما أكثر علوم القرآن ، وقد كتب فيها الأقدمون وتوسعوا فى الكتابة عنها الى أقصى حد استطاعوه .

والذى نريده ، ونقصده هو أن يستخرج من هذه الكتب الواسعة الأفق كتاب مستفيض ويكتب بلسان العصر ولغته ، ويقدم للناس بأسلوب رائع وعبارات سهلة أخاذة بالقلوب ، ليكون له الأثر المحمود . ولا ينهض بذلك فرد واحد أو أفراد كل فرد يعمل وحده ، إنما تقوم به جماعة متحدة من خيرة رجال الأزهر ، يجتمعون بصفة رسمية . هذا العمل لو تم يكون أجل ما يقدم باسم الثقافة الاسلامية ، ويكون النفع به عاما فى المشارق والمغارب ، وإنه إذا ما قدم بأسلوب مبتكر وعبارات رائعة يكون الاقبال عليه عظيما والنفع به أجل وأعظم .

هذه الروح موجودة فى نفوس المهيمنين على الأزهر ، فقد قامت حركة عظيمة حول ترجمة القرآن فى سنة ١٩٣٦ واشتركت فعلا وزارة المعارف مع الأزهر فى الموضوع ، ووضع رقم فى الميزانية العامة للدولة بخصوص ذلك ، وألفت اللجان ، ولكن الموضوع لسبب ما عطلت أسبابه وألغى من أساسه .

وقرر مجلس الأزهر الأعلى فى جلسة ٤ مايو سنة ١٩٤٢ تأليف لجان يقومون بترجمة بعض أمهات الكتب الغربية الى اللغة العربية للانتفاع بها والرد على ما يكون حائدا فيها عن جادة الحق ، ولكن هذه الفكرة الحسناء لم تخرج من مهدها ولم تغادر خدرها . تفكير جميل ولكن الفكرة لم تغادر بيتها ولم يظهر لها فى الوجود أثر .

وكان من أثر الفكرة الأولى أن طبعت مؤلفات متعددة فى موضوع ترجمة القرآن من المجوزين والمانعين وانتفع الناس بما كتب فى ذلك .

وكان من أثر الفكرة الثانية أن فضيلة الأستاذ الشيخ على حسن عبد القادر المدرس

بكلية اللغة العربية ، والمختار الآن لأن يكون سكرتيرا المعهد الثقافى الاسلامى بلندن ، قد عمد الى كتاب المذاهب الاسلامية فى تفسير القرآن لأحد المستشرقين وترجمه الى اللغة العربية ، وهذا المستشرق كان أستاذا بجامعة بودابست وهو اجنتس جولد تسيهر المولود فى ٢٢ يونيو سنة ١٨٥٠ ومات فى يوم ١٣ نوفمبر سنة ١٩٢١ بمدينة بودابست ، وله المؤلفات العديدة فى الأبحاث الاسلامية ، وهذا الكتاب ألفه عند تمام السبعين من عمره وكان نتيجة لتجاربه فى البحوث الاسلامية ، وكان حديثه فى هذا الكتاب حول علوم القرآن من تفسير وحديث وعقائد وقراءات وتصوف وما الى ذلك ، وأخذ ذلك المستشرق يضرب فى كل ناحية بسهم ، وتكلم عن علوم القرآن كأنه نشأ نشأة إسلامية وتربى تربية أزهرية .

ولكنه مهما كتب فانه يحاول أن ينصر فكرته ويوجه غايته .

وقد بين بعض ذلك الأستاذ المترجم فى كلمته التى عنونها بقوله : تعقيب إجمالى .

فهل يجوز للأزهر أن يترك الميدان للمبشرين يجولون فيه ويصولون فى الكتابة حول علوم القرآن ؟ ولماذا لا نجرد سيفنا من غمده وننزل الميدان ونخوض المعارك حتى نكشف للناس القناع عن الحقائق المحجوبة فى عبارات الكتب التى ألفت لعصر غير عصرنا ، ولا يحل طلاسمها ويفك غامضها غير الأزهرى اللبق الذى يعرف وحده كيف يرفع الستار عنها ويقدمها للناس بعبارة مجلوة سافرة فى حسن وبهاء ينتفع بها كل من قرأها ويبحث عنها كل من سمع حديثها ؟ ! لو كان ذلك لسجل لنا التاريخ صحيفة غراء يقرؤها جيل بعد جيل .

ووزارة المعارف قامت برسالة قيمة بطبع الكتب النافعة مع تهذيبها وتقديمها للناس كافة وانتفع بها المعلم والمتعلم .

ولماذا لا يتحرك الأزهر ويقوم بعمل نافع فى علوم القرآن ويتحدث عنه فى كل أطواره من وقت نزوله الى عهدنا هذا ؟ نعم قام ببعض هذا المجهود بعض الأفراد ولكن عمل الفرد فى هذا المعنى لا يكون كافيا ولا يعطى الموضوع حقه مما يستحق من أهمية وإكبار .

هذه كلمة حملنى عليها حب القرآن وحب الحديث عن علوم القرآن . وإنى أرسلها لعلها تصل الى الأسماع وتحفز النفوس نحو الموضوع وتحدث فى القلوب حدبا عليه حتى يبرز فى الوجود وينتفع به الناس فى الحاضر والمستقبل ؟

عبد العزيز السيد موسى

واعظ القاهرة

عزة النفس الانسانية

خلق الله تعالى آدم أبا البشر من سلالة من طين ، وأمر الملائكة أن يخروا له ساجدين ، تعظيما لما حل فى البشرية من تلك الروح الإلهية .

ولما كان بنو آدم من ذرية صاحب هـذه النفحة الإلهية ، اختصهم عز شأنه من بين العوالم الملكوتية بتكريم ربانى ، حكاه فى كتابه على خاتم أنبيائه ، فقال تعالى : « ولقد كرمنا بنى آدم ، وحملناهم فى البر والبحر ، ورزقناهم من الطيبات ، وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا » .

ولست أقصد بعظمة النفس الانسانية ، هذه العظمة التى يدعوها الناس الكبر ، بل أنشدبها العظمة التى يتجلى معها الانسان عظيما فى نفسه ، شاعرا بقيمتها ، عالماً بمقـدارها ، يحمل بين جنبيه نفساً أبية ، نزاعة الى المكارم ، وثابة الى معالى الأمور ، لا تزعزعها العواصف الهوج . ومن أعجب الأمور أنك قد تظفر بهذا العظيم النفس فى أوساط ، لا يدور بخلدك أنها تنجبه ، فرب شجاع تراه فى جسد ضئيل ، ورب كريم تجـده فى بيت معدم ، ورب عفيف تشاهده فى منبت سوء ، ورب أمين تبصره فى طبقة الفقراء . وقد تخلو من صاحب هذه النفس العظيمة بيئات ، لا تتـوهم أنه يقل فيها ؛ فربما ألفيت الجبان بين صفوف المحاربين ، والبخيـل بين الموسرين ، والساقط بين المتدينين .

وكل من أوتى بسطة فى العلم يشعر بأن نافخ الروح فى أبينا ، قد اقتضت حكمته الالهية ، أن يرى أثر عظمة هـذه الروح الربانية فينا ، فمنحنا العزة وقال فى محكم كتابه : « ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين » فجعل تعالى عزة المؤمنين ، من عزة الله ، وعزة رسوله ؛ بل جعل التساوى فى الكرامة الآدمية شرطا من شروط كلمة السواء ، التى أمرنا أن نصارح بها إخواننا فى الانسانية ، فقال تعالى : « يأهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم ، ألا نعبد إلا الله ، ولا نشرك به شيئا ، ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله ، فان تولوا فقـولوا اشهدوا بأنا مسلمون » .

ولو أمعنا النظر فى الكتاب الحكيم ، لوجدنا البارئ المصور قد توجه بالذم لمن يتهاون فى كرامته ، ويحط من عزة نفسه ، لا كبار غيره ، فهذا فرعون لما استخف قومه فأطاعوه ، قال فيهم « إنهم كانوا قوما فاسقين » وأشد من هـذا قوله تعالى : « إن الذين توفاهم الملائكة ظالمى أنفسهم ، قالوا فيم كنتم ؟ قالوا كنا مستضعفين فى الأرض ، قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها ؟ فأولئك مأواهم جهنم ، وساءت مصيرا » .

ولو خبرنا أحوال الناس لوجدنا فى كثير من النفوس المتبرجة، ضعفا يظهر لذى عينين حينما تمتحن فى مواقف البلاء، فيطير عنها وقارها، فاذا بها لا تساوى مثقال حبة من خردل؛ فهذا أبو مسلم الخراسانى، الذى أقعد دولة الامويين، وأقام دولة العباسيين، قتل وهو يصيح «العفو العفو!!» على علم منه أنه لا سبيل الى النجاة، ولكن خانته نفسه، فال بها لخستها عن السماء ورفعتها، والروح ونورانيتها. ولا نعنى بالكتابة فيهم، وإنما نبيض الصحف ببعض الغرر، لتكون غذاء للنفوس، وأسوة لطلبة العزة الصحيحة:

حكى صاحب المخزون، عن مقاتل بن سليمان قال: دخلت على حماد بن سلمة، فاذا ليس فى البيت إلا حصير، وهو جالس، وفى يده مصحف يقرأ فيه، وجراب فيه علمه، ومطهرة يتوضأ منها، فبينما أنا جالس إذ دق الباب، فقال: يا صبية، انظرى من هذا؟ فعادت قائلة رسول محمد بن سليمان (والى البصرة) الى حماد بن سلمة، فأذن له فدخل، فاذا هو يحمل مكتوباً من الوالى لحماد، مسطراً فى أحد وجهيه: «من محمد بن سليمان والى البصرة، الى حماد ابن سلمة، أما بعد، فأنت صبحك الله بما صبح به أولياءه وأهل طاعته، وقعت مسألة، فأتنا نسألك عنها، والسلام». فقال يا صبية هلمى الدواة، فأحضرتها، وقال يا مقاتل اقلب الكتاب واكتب: «من حماد بن سلمة، الى محمد بن سليمان حاكم البصرة، أما بعد، فأنت صبحك الله بما صبح به أولياءه وأهل طاعته، إنا أدركنا العلماء وهم لا يأتون أحداً، فان وقعت لك مسألة فأتنا، وسل ما بدالك؛ وإن أتيتنى فلا تأتنى بخيلك ورجلك، فلا أنصحك، ولا أنصح إلا نفسى، والسلام».

قال مقاتل رحمه الله: فبينا أنا جالس إذ دق الباب، فقال حماد يا صبية اخرجى فانظرى، فخرجت وعادت قائلة: محمد بن سليمان، فأذن له، فدخل وجلس بين يديه.

فقال: ما تقول رحمك الله، فى رجل له ابنان وهو عن أحدهما أرضى، فأراد أن يجعل له فى حياته ثلثى ماله؟ قال: لا يفعل. فانى سمعت أنسا يقول: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول. «إذا أراد الله أن يعذب عبداً من عباده فى حياته، وفقه لوصية جائرة»

فنهض الوالى بعد أن عرض على الشيخ مالاً فلم يقبل.

وروى أبو الفرج الاصبهانى، فى كتابه الأغانى، عن أبى العتاهية، قال:

حبسنى الرشيد لما تركت قول الشعر، فأدخلت السجن، وإذا أنا برجل جالس فى جانب الحبس مقيداً، ثم تمثل.

تعودت مس الضر حتى ألفته ... وأسلمنى حسن العزاء الى الصبر
وصيرنى يأسى من الناس راجيا ... لحسن صنيع الله من حيث لا أدرى

فقلت له : أعد يرحمك الله هذين البيتين . فقال لى : ويلك ، ما أسوأ أدبك ! دخلت على الحبس فما سلمت تسليم المسلم على المسلم ، ولا توجعت توجع المبتلى للمبتلى ، حتى إذا سمعت بيتين من الشعر ، لم تصبر عن استعادتهما !

فقلت يا أخى : إنى دهشت لهذه الحال . فقال : أنا والله أولى بالدهش والحيرة منك ، لأنك حبست فى أن تقول شعرا به ارتفعت وبلغت ، فاذا قلت أمنت ، وأنا مأخوذ بأن أدل على ابن رسول الله صلى الله عليه وسلم ليقتل ، أو أقتل دونه ، فأينا أحق بالدهش ؟ !

فقلت له : أنت والله أولى ، سلمك الله وكفاك ، قال فلا أبخل عليك إذاً ، ثم أعاد البيتين حتى حفظتهما ؛ ولم نلبث أن دخل الحرس فأخرجونا ؛ وقدم قبلى الى الرشيد ، فسأله عن أحمد بن عيسى ، فقال لا تسألنى عنه واصنع ما أنت صانع .

فأمر الرشيد بضرب عنقه ، ثم قال لى : أظنك قد ارتعت يا إسماعيل ؟ فقلت : دون ما رأيته تسيل منه النفوس يا أمير المؤمنين ! فقال : ردوه إلى محبسه ، فرددت ، وانتحلت هذين البيتين ، وزدت فيهما :

إذا أنا لم أقبل من الدهر كلما تكرهت منه ، طال عتبى على الدهر

فلله هذه النفوس العزيزة ، الطاهرة المكرمة ، التى عملت على حفظ أمانة الروح عندها ، فعاشت عزيزة ، وماتت كريمة ، ورجعت الى بارئها راضية مرضية ! ؟

أحمد على منصور
من علماء التخصص بالأزهر

سحر الشعر

كان أبو لبيد البجلى وهو ابن اخت خالد بن عبد الله القسرى من المتمسكين بالآداب الدينية ، والمتورعين عن الصغريات ، فقدم عليه حمزة بن بيض بن عوف ليكون فى صحبته أيام ولايته على أصبهان . فقيل لأبى الوليد : إن مثل حمزة لايصح أن يصحب مثلك لأنه يحب اقتناء الكلاب ويميل إلى اللهو . فبعث إليه بثلاثة آلاف درهم وأمره بالانصراف . فكتب إليه :

يا ابن الوليد المرتجى سيبه ومن يجلى الحدث الحالكا
سبيل معروفك منى على بال فما بالى على بالكا
حشو قميصى شاعر مفلق والجود أمسى حشو سربالكا
يلومك الناس على صحبتى والمسك قد يستصحب الرامكا
إن كنت لا تصحب إلا فتى مثلك لن تؤتى بامثالكا
إنى امرؤ حيث أريد الهوى فعد عن جهلى باسلامكا

فاستدعاه أبو الوليد وقال له صدقت وأبقاه بطانته . والرامك نوع من العطر .

بحث فى البدع وموقف الاسلام منها

لحضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الجليل الشيخ محمد عبد العظيم الزرقانى المدرس بكلية أصول الدين مؤلفات ممتعة فى علوم القرآن، قرظنا بعضها فى هذه المجلة. ومما وقفنا عليه من مصنفاته الكتاب المذكور آنفا، وهو فى علم البدع، وليست تخفى خطورة هذا الموضوع فى العهد الذى نحن فيه، قال فضيلته فى مقدمته :

« أما بعد فان من أشد الأمور خطرا، وأبلغها أثرا التلاعب بالدين، وإضافة ما ليس فيه اليه، وإحداث شيء فيه ليس منه ».

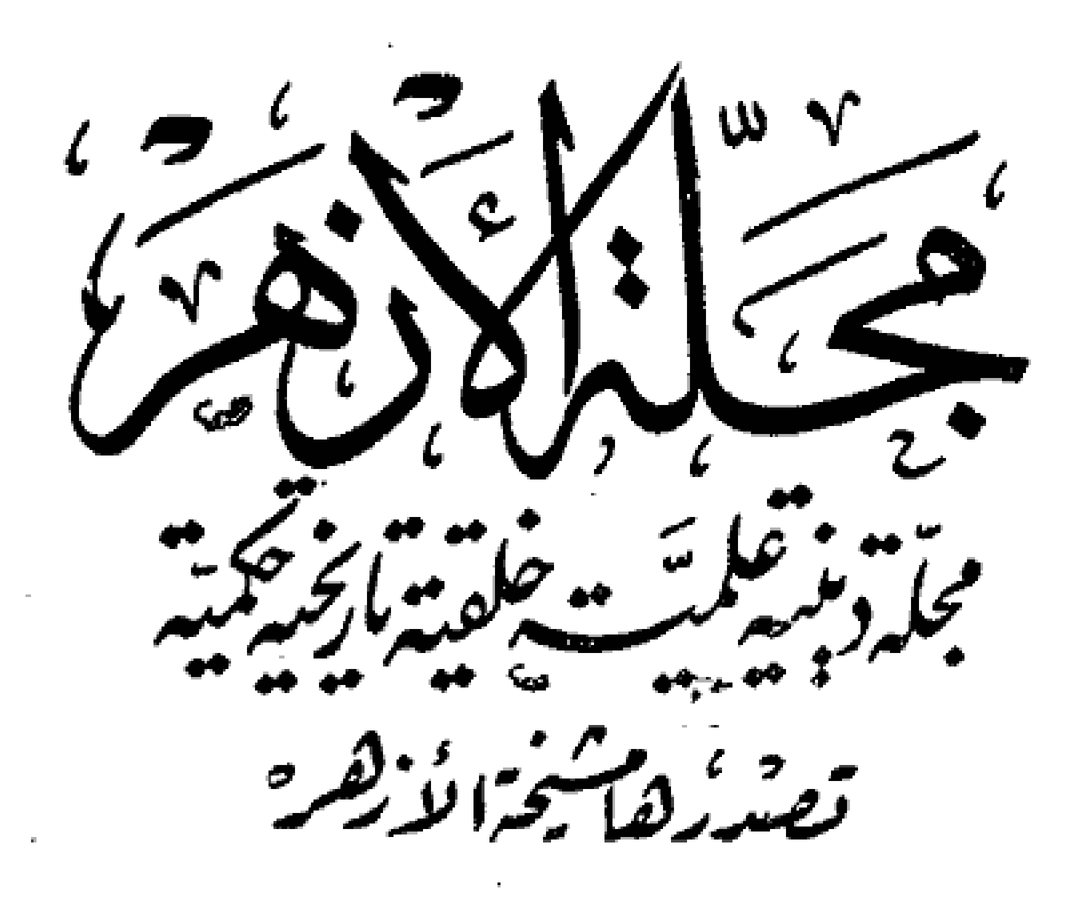
ثم نقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قوله : « من أحدث فى أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد ». ثم قال فضيلته : وأخرج مسلم أيضا أن رسول الله كان يقول فى خطبته : « أما بعد فان خير الحديث كتاب الله، وخير الهدى هدى محمد، وشر الأمور محدثاتها، وكل بدعة ضلالة ».

وبعد أن ذكر فضيلته أن علماءنا المتقدمين أفردوا للبدع علما خاصا وأشبعوا الكلام فيها. ذكر أن ممن كتب فيها قديما الامام أبو شامة، والامام ابن الجوزى والامام أبو بكر الطرطوشى الخ الخ. ثم أفاض فيما هو بصدده إفاضة يستحق عليها أجزل الثناء من الناس، ونرجو أن يكون له عند الله خير على ذلك ثواب العلماء العاملين، وجزاء الهداة المرشدين.

مذكرات فى التوحيد

لحضرة صاحب الفضيلة الأستاذ المحترم الشيخ صالح موسى شرف المدرس بكلية أصول الدين، وهو خاص لطلاب السنة النهائية، وفيها كلام عن مسألة (خلق الأفعال) ، بين فيه مذهب أهل السنة ومذهب المعتزلة والاشاعرة والجهمية، ومذاهب الأئمة أمام الحرمين والاسفراينى والباقلانى، وأفاض فى الكلام عن كل منها بعلم غزير، وتمحيص دقيق.

ثم تكلم عن مسألة الرزق، وإرادة الخير والشر، والهداية والضلال، والصلاح والأصلح وأحوال القبر، والمعاد، وحشر الأجساد، وما بعد البعث، والجنة والنار، والكبيرة، والعفو، والعقاب، والشفاعة، والايمان، ووحدة الايمان، والاسلام، وكلها مسائل يستحر الخلاف فيها بين أهل السنة والمعتزلة والفلاسفة، وقد سرد حجج كل فريق بدون تحيز، مما لابد من إلمام علماء المسلمين به. فنشكر لفضيلة المؤلف هديته القيمة، وننوه بدقته التحليلية للمواضيع التى طرقها، والأقوال التى سردها، مما يجعل لكتابه قيمة عظيمة فى نظر المعاصرين الذين يودون الالمام بالخلافات التى كانت بين أهل السنة وخصومهم.



فى كل شهر عربى

ماعدا شهرى ذى القعدة وذى الحجة

الجزء الثانى	١٥ صفر سنة ١٣٦٤	المجلد السادس عشر

مدير إدارة المجلة ورئيس تحريرها

محمد فريد وجدى

الإدارة	الاشتراكات عن سنة
ميدان الأزهر	داخل القطر ... ... ٢٠٠ مليم
تليفون : ٨٤٣٣٢	لطلبة الجامعة الأزهرية خاصة ... ١٠٠
الرسائل تكون باسم مدير المجلة	خارج القطر ٣٠٠

ثمن الجزء الواحد ٢٠ مليما داخل القطر و ٣٠ خارجه

(مطبعة الأزهر — ١٩٤٥)

فهرس

الجزء الثاني — المجلد السادس عشر

بسم الله الرحمن الرحيم

احتفال الأزهر

بعيد ميلاد جلالة الملك المعظم

فضيلة الأستاذ الجليل مدير الأزهر يرأس الاحتفال ويلقى فيه كلمة .

احتفل الأزهر المعمور بعيد ميلاد حضرة صاحب الجلالة الملك المعظم فاروق الأول ، فاحتشد فيه بعد صلاة عصر اليوم العاشر من شهر فبراير سنة ١٩٤٥ ألوف من المصلين يتقدمهم العلماء الأعلام وكبار الموظفين والوجهاء وطلاب العلم تحت رياسة حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الكبير الشيخ محمد مأمون الشناوى وكيل الأزهر ، نائبا عن حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الامام الشيخ محمد مصطفى المراغى شيخ الجامع الأزهر ، وكان قد تخلف متأثرا ببرد أصابه . فلما أخذ كل مكانه اشرأبت الأعناق لسماع كلمة فى مناقب حضرة صاحب الجلالة على ما جرت به العادة فى كل عام ، فنهض حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الجليل الشيخ عبد الرحمن حسن مدير الأزهر فألقى كلمة نظم فيها من مناقب جلالة الملك عقدا ثمينا حلى به جيد مصر ، كان له فى نفس الحاضرين أجمل وقع .

ثم تلاه فضيلة الأستاذ المفضال الشيخ عبد الجواد رمضان مدرس الأدب بكلية اللغة العربية فأنشد قصيدة حسنة السبك ، بديعة الوشى ، زادها طلاوة ما ضمنها من مناقب جلالة الفاروق قابلها المحتفلون بالتحبيذ والاطراء .

وعقبه فضيلة الاستاذ الشيخ محمد عبد اللطيف السبكى الحنبلى فألقى كلمة تناسب المقام استحسنها المحتفلون أيما استحسان .

ومدير هذه المجلة ومحرروها وموظفوها يقدمون فى هذه المناسبة أخلص الدعاء لله تعالى بأن يطيل عمر حضرة صاحب الجلالة ، محفوفا بالعناية الربانية ومحفوظا بالرعاية الإلهية ؟

وهذه كلمة فضيلة مدير الأزهر :

يستقبل جلالة الملك فاروق اليوم ، السادس والعشرين من أعوامه المباركة المديدة فى الخير إن شاء الله . فنحن إذ نحتفل بعيد ميلاده نحتفل بعيد وطنى وذكرى عزيزة ، ونستفيد من ذكريات الماضى والحاضر وآمال المستقبل ما يملأ نفوسنا بهجة وحبورا ، وغبطة وسرورا .

سادتي

لم يكد جلالة الملك يتسلم عرش آبائه وأجداده حتى ظهرت مواهبه العالية واستعداده العظيم لحمل أعباء الملك ، تلك المواهب الفطرية التي نماها فيه والده العظيم - طيب الله ثراه - فأخذ يعمل لخير أمته وعزتها ورفعة شأنها بما حباه الله به من عقل كبير ورأي صادق وعزيمة لا تعرف الملل في سبيل الخير ولا الكلالة في سبيل مصلحة البلاد . وهو بما يعمل لهذا الوطن العزيز إنما يترسم خطوات الفاروق عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، فقد كان عمر يتحسس أخبار الرعية ويتعرف أحوالها بنفسه ، ويعس بالليل في جنبات المدينة ، ويدخل البيوت في ظلمات الليل يواسي المنكوبين والمعوزين ، ويقضي حوائجهم ، ويخفف من آلامهم ، ويعطيهم من ماله ومن بيت المال ما يسد العوز والحاجة . وهكذا يفعل جلالة الملك أعزه الله ، فانه شديد العناية بتعرف أحوال الأمة عن قرب كي يعمل ما يستطيع من إصلاح وبر ومواساة ، ويشير على حكومته فتعمل ، ويوجه القادرين على عمل الخير فيتسابقون اليه .

ونحن لا نزال نذكر يوم ١١ فبراير الماضي وقد نهض جلالته أعزه الله إلى مديريتي قنا واسوان ليواسي قوما أضناهم البؤس وهد كيانهم المرض ، غير مبال بمرض منتشر انتشار النار في الهشيم ، بل ذهب وكتاب الله في جيبه وهو يردد قول الله تعالى « وما كان لنفس أن تموت إلا باذن الله » .

نعم سافر جلالته ليرى بنفسه ما حل برعيته ، وكله حدب وعطف عليها ، من المرض والفقر ، فرأى كل شيء ، وعرف كل شيء ، وخرج حفظه الله لفقراء المديريتين عن الآلاف من أمواله ، وأمر بأن يجعل أحد المنازل الكبيرة بتفتيش المطاعنة تحت تصرف سيدات الهلال الأحمر ليقمن فيه بعملهن الانساني الجليل . وقضى عيده في القرى بين المرضى والفقراء والمنكوبين يواسيهم ويمسح عليهم بيد بره ويخفف عنهم قسوة الزمن ، ثم يقول بعد هذا في لهجة المغتبط الراضي : « إنه من أجمل الأيام التي احتفلت فيها بعيدي » .

ما أجمل الذكرى وجلالة الفاروق ملك مصر العظيم يستأذن على امرأة عجوز وهو يقرع بابها الصغير ويقول لها : افتحي فأنا فاروق جئت لأعرف حالكم ، فتعتريها الدهشة حتى لا تكاد تصدق عينيها بأنها أمام جلالة الملك ، ثم تعود الى رشدها وتجيبه : يا مولاي رأيناك وقد كنا مرضى فشفينا ، وكنا جياعا فشبعنا !

لم يكن جلالة الملك ياسادتي يكفيه أن يعرف أحوال رعيته في المناطق النائية بما يقرأه عنها في التقارير والكتب ، ولكن رأى أن يتعرف أحوالهم بنفسه فسافر الى الصحراء الغربية والشرقية ، وفي هذه الأنحاء تجلت ديموقراطيته الاسلامية بكل معناها ، فقد كان يجلس مع الأعراب في البادية وأهل تلك الجهات يحدثهم في شئونهم العامة والخاصة ، ويأنس اليهم

ويأنسون اليه كأنه واحد منهم ، وبعد أن يغدق عليهم من الخير ويدرس أحوالهم ومعاشهم وأحوال المناطق التي يعيشون فيها ، يعود الى عاصمة ملكه وقد جمع كل هذه المعلومات ، فيشير بما يمكن عمله من الاصلاح وما فيه خير لهذا الفريق من الأمة .

ولعل حضراتكم قرأتم ما جاء في خطاب العرش في هـذه الدورة خاصا بالاصلاحات التي يراد عملها في الصحراء الغربية مما يرفه العيش على ساكنيها . وقد كان ذلك أثر زيارة جلالتـه لهذه الجهات ، تلك الزيارة المباركة التي دفع فيها جلالته من جيبه الخاص مهر جميع الراغبين في الزواج .

نشأ جلالة الملك شغوفا بالقراءة ، محببا اليه الدرس ، مشوقا الى العلم والعلماء ، ولهذا كان من أعز أمانيه أن يرى أمته في الذروة بين الأمم في العلوم والمعارف . وما جامعة فاروق بالاسكندرية إلا نفحة من نفحاته .

وجلالته شـديد الاهتمام بالأزهر وعلمائه وطلابه ، ومن أكبر أمانيه أن يراهم مقبلين على العلم متضافرين على نشر الدين والثقافة الاسلامية بين الناس ، وأن يقوم الأزهر بأداء رسالته في جميع أقطار الأرض ، وأن يبقى دائما كعبة القصاد من طلاب العلم يفدون اليه من جميع الأنحاء .

ولجلالته فضل عظيم على البعثات التي ترد للتعليم بالأزهر من البلاد النائية ، أو الذين انقطعت بهم السبل عن بلادهم بسبب الحرب ، فقـد غمرهم بفضله وبره ووضعهم تحت رعايته السامية الكريمة حتى لا يشعروا وهم يطلبون العلم بشيء من المضض أو الحاجة .

تقليد سام كريم لتكريم العلم والعلماء ، ذلك الذي جرى عليه جلالة الملك أعزه الله ، حيث أمر جلالته بأن تعد الحفلات للأوائل من خريجي كليات الأزهر وجامعتي فؤاد الأول وفاروق الأول وكليتي الحربيـة والبوليس وجميع معاهد التعليم العالية والمتوسطة ، ليشعر السباقون في العلم بمدى عطف الملك وجميل رعايته لهم .

ومهما كتب الكاتبون فليس هناك ما هو أجمل في التكريم ولا أدل على المقصد السامي من هذا الاجتماع من تلك الكلمات التي وجهها جلالته إلى ضيوفه بعد أن شرب معهم الشاي وحياهم .

قال حفظه الله : « لقد أردت بهذا الاجتماع أن تلمسوا عن قرب حبي لكم وتقديري للعلم في أشخاصكم ، وأن تحيوا باسمي زملاءكم الذين تواضع بهم حظهم فجاءوا بعدكم في ترتيب النجاح ، وأن تبلغوهم اعتزازي بنجاحكم ونجاحهم ، فان كل إجازة علمية جديدة تعد نجما ساطعا في سماء بلادي . أنتم حملة المشاعل ، وكثيرون ينتظرون الضوء الذي تحملون ليهتدوا به إلى طريق الحياة ،

فلا تطيلوا انتظارهم ، وانفعوا بعلمكم وانتفعوا ، وليكن لكم من دينكم ووطنكم وإيمانكم وأمانتكم حصانة تقيكم الزلل » .

ثم قال جلالته : هذه يدي فى أيديكم تساهم فى العمل معكم ، يد قوية لا لأنها يد الملك ، ولا لأنها يد شاب ، ولكن لأنها يد مصري يؤمن بمصريته . فلنؤمن جميعا بمصر فإنها كنانة الله ، ولنعمل وسيرى الله أعمالنا ويباركها » .

مآثر للفاروق - أعزه الله - لو ذهبت تقصها وتتبع مافيها مما يملأ النفوس قوة ، ما وجدت من الجهد والوقت ما يكفى لبيانها ، ففى كل ساعة من نداه أثر ، ومن معانى بره خبر .

لم يكتف الفاروق بهذه المكرمات يرسلها بين الناس سلفا ومثلا ، ويضرب بها الأمثال للأمم يعلمهم كيف يكون البر بالرعية والحدب على الشعوب ، بل أراد أن يجمع من شتات العرب ومن شواجر أرحامهم وحدة تقاوم عاديات الزمن وتأخذ مكانها فى الخضم الذى ارتطمت فيه الشعوب والأمم . فلم يقف به تعب ولم يقعد به عناء ، ورأى أن يذهب حفظه الله ليلتقى بعاهل الحجاز ليقلبا معا وجوه الرأى فى مصالح العرب والمسلمين ، تلك الأحاديث التى يقول فيها جلالة الملك عبد العزيز « إنه سعيد بأن يجهر بأن أحاديثه مع جلالة الملك فاروق دلت على أنهما متفقان فى آرائهما ووجهات نظرهما » وقال فيها جلالة الملك فاروق والبخت الملكى يقلع من خليج رضوى : إنها كانت زيارة موفقة من جميع الوجوه .

تبارك الله ! بهمة الفاروق وبحنكة الفاروق ، يتم اليوم ما أعيا الكثيرين القيام به .

وما كان مدى هذه الزيارة ليقتصر على مصر والحجاز ، بل سيشمل الأمة العربية جمعاء ، فهى ترى اليوم أنها سائرة الى يوم سيشرق بنوره الوضاح على أمة واحدة كلمتها واحدة وغايتها واحدة ، فلا تعيش على هامش الزمن كما عاشت فى سبات ظن الناس أن لا صحو بعده ، وتمت على يد الفاروق المعجزة التى ناءت بكاهل كل من تصدى لها .

مولاى صاحب الجلالة :

لجلالتكم فى كل يوم مأثرة على وادى النيل وعلى العرب والمسلمين ، إن عجزوا عن شكرها والقيام بحقها فلم يعجزهم الدعاء الى الله أن يحفظك ويبقيك للبلاد ذخرا وللمسلمين فى مشارق الأرض ومغاربها ردءا ، وأن يوفق حكومة جلالتكم الى ما فيه صلاح الشعب وفلاحه . والله المسئول أن يؤيد كل عامل .

والسلام عليكم ورحمة الله .

الميلاد الملكى السعيد

استمتعي بالعلا وسودى | يا مصر ، فى طالع السعود
راعيك « فاروقُ » خير راع | يحنو على شعبه الودود
سما له فى الميلاد عهد | طوق بالفضل كلّ جيد
كأنه الشمس فى علاها | توزع الخير فى الوجود
فى الدين ، فى العلم ، فى سخاء | فى البيد ، فى الريف ، فى الصعيد
مكارمٌ سنها فؤاد | تسنّ فى طابَع جديد
شباب « فاروقَ » بث فيها | من جَده الباسم السعيد
الناس فى محدَث طريف | منها ، وفى فاخر تليد
حلى زمانٍ ومجدُ جيل | ومعقد الفخر والخلود

* * *

طافتْ مجالى الصفا ، فأعيا | من دون تعدادها قصيدى
الشعب يفتنّ فى ابتهاج | يشيع فى موكب فريد
والأزهر ازدان فى جلال | يشع فى أوجُه الشهود
والنيل يختال فى صفاء | بالماء والزهر والورود
وأشجت الروضَ ذات طوق | فقلت : يا جارتى أعيدى !
ميلاد فاروق خير عيد | نعيشُ فى ظله المديد

* * *

طربت للعيد يا رفاق | فرددوا كلكم نشيدى
« استمتعى بالعلا وسودى | يا مصر ، فى طالع السعود »
« راعيك فاروق خير راع | يحنو على شعبه الودود »
البر والمجد والمعالى | تشرق من عرشه المجيد
لا زال كالشمس فى سماها | توزع الخير فى الوجود

عبد الجواد رمضان

المدرس بكلية اللغة العربية

السيرة المحمدية
تحت ضوء العلم والفلسفة

تابع فصل الأصول القرآنية التي أقامت الدولة الاسلامية

٢٠ – « واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا ، واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم ، فأصبحتم بنعمته إخوانا ، وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها ، كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تهتدون »

« ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات ، وأولئك لهم عذاب عظيم » .

إن معقد حياة الشعوب روابطها الاجتماعية ، وهي توجد عادة طبيعية متى كان لا حياة للجماعة بدونها ، وقد وجدت حتى عند الحيوانات العجم التي تعيش مجتمعة ؛ ولكن رابطة الجماعة الاسلامية لم تكن من نوع الروابط الطبيعية ، فهي لم توجدها الحاجة للحياة الحيوانية ، وأوجدها النزوع لحياة أرقى يكون الترابط فيها غير قائم على الحاجات الجسدانية ولكن على الحقائق العلوية ، والأصول الأولية ؛ وهي حالة يؤدي اليها تطور عظيم في نفسية جماعة من النوع البشرى يرون أن رابطتهم الاجتماعية يجب أن تكون قائمة على ما يتوقفون الوصول اليه من المكانات الروحية ، والمدارك الأدبية ، لا عن مجرد الحاجات المادية والمطالب الأرضية .

وقد علم قراؤنا أن رابطة جماعة المسلمين هي من النوع الأول ، فقد نشأت نشوءا من بين جميع الروابط التي كانت موجودة على عهدها ، على الأصول الخلقية ، والمبادئ الأدبية ؛ فإلى الاعتصام بهذه الرابطة يدعو الاسلام بنيه في الآيات التي نسردها ، وقد استعار لها كلمة الحبل من حيث أن التمسك به يكون سببا للنجاة ؛ ولم يقل لهم اعتصموا بقوتكم الحربية ، ولا بنعرتكم الحماسية ، مذكرا إياهم بفضل هذا الدين عليهم ، وهو أنهم كانوا أعداء فألف بينهم ، وكانوا على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها .

ثم قال لهم : ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ماجاءتهم البينات ، أى الأصول الواضحات التى لايعقل الخلاف عليها . قال المفسرون : المنهى عن الخلاف فيه هذا الأصول لا الفروع ، بدليل أن صحابة رسول الله أنفسهم لم يتورعوا عن الخلاف فى الفروع ، وقد جاء فى السنة تحضيض على النظر والسريان فى سرائر المسائل وتفهمها على أتم الوجوه ، فقال النبى صلى الله عليه وسلم « من اجتهد فأصاب فله أجران ، ومن أخطأ فله أجر واحد » ، وهذا أبلغ ما عرف من الحث على البلوغ بالبحث التحليلى أقصى حدوده . وليس من شك فى أن هذا يولد الخلافات كما حدث فى جميع أدوار هذه الأمة فى فروع المسائل ، وكما يحصل فى كل أمة حية . فيكون النهى عن الخلاف قاصرا على الأصول التى لا يجوز الخلاف فيها إلا مكابرة أو عنادا .

٢١ — « تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا فى الأرض ولا فسادا ، والعاقبة للمتقين » .

« إن الله لايصلح عمل المفسدين » .

« إن الله لايحب المفسدين » .

« فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا فى الأرض وتقطعوا أرحامكم ؟ أولئك الذين لعنهم الله فأصمهم وأعمى أبصارهم » .

قام الاسلام على مبدأ الاصلاح ، إصلاح العقول بدفعها الى أعلام الكون ؛ وعدم الخبط فيما لاتعلم ؛ وعلى إصلاح القلوب بتخليصها من العقائد الموروثة ، وإقامتها على الفطرة الصحيحة ؛ وعلى إصلاح المعيشة بحضها على استخراج كنوز الأرض ، وتسخير قوى الطبيعة ؛ وعلى إصلاح المجتمع باقامته على أساس العدل والمساواة ، وتخليصه من جرائم المنكرات الخلقية ؛ وعلى إصلاح الانسانية قاطبة باتباع المثل العليا فى معاملتها فى كل مناسبة توجب الاحتكاك بها .

وهذا القسم الأخير من البرنامج الاصلاحى لم يدخل فى حساب أية أمة من الأمم التى سبقت الاسلام ، إذ كانت الأمم الأجنبية تعامَل بسياسة العسف والجافاة ؛ فكانت الحروب التى يشنها بعض الشعوب على بعض تجرى على سنة التناحر والتفانى ، لاغرض منها لكل من الطرفين إلا تجريد الآخر من جميع وسائل وجوده ، غير رام الى غرض آخر من الأغراض الانسانية . ولكن لما كان الاسلام دينا عالميا بحكم طبيعته ، كان أهله ينظرون الى الامم الأجنبية نظرة عطف وتودد ، فاذا دعت الضرورة لشبوب حرب بينهم وبين إحدى الجماعات القائمة ، أمروا أن يباشروها مشبعين بروح التسامح رامين من وراء ذلك الى غرض أسمى ، وأولى بالانسانية ،

وهو تحقيق التعارف الذي نص عليه كتابهم في قوله تعالى : « يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ، إن أكرمكم عند الله أتقاكم ، إن الله عليم خبير » .

والاسلام وضع أول نظام دولي وُجد في العالم يسوي بين الغالب والمغلوب في الحقوق الطبيعية ، بعد أن تضع الحرب أوزارها ؛ وأول دستور حربي يحرم على ذويه قتل النساء والولدان والهرمى والزمنى ورجال الدين ، ويزيد في سماحته فيهم بعطفه حتى خدم المحاربين .

والاسلام أول اجتماع بشري يؤثر عنه من أخبار المحاسنة للمحاربين مالا يوجد له نظير في أي مجتمع آخر إلى اليوم . فقد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن تتبع المهزومين ، وعن الاجهاز على المجروحين ، وعن إرهاق الأسرى بالمتاعب ، بل أمر أن يحسن اليهم ، فكان الجنود الاسلاميون قياما بهذه الوصايا النبوية ، يكتفون بأكل التمر ويؤثرون أسراهم بالخبز على أنفسهم .

ونهى الاسلام عن هدم مساكن المحاربين ، وعن إحراق زروعهم ، واعتبر ذلك كله من الفساد في الأرض ، ونهى عن ذلك في عشرات من آيات الكتاب الكريم ، في عبارات تعتبر غاية في التأثير في النفس .

على هذا قام المسلمون ، ففتحوا الممالك والأمصار ، وأخضعوا الامم والشعوب ، فاتخذوا لأنفسهم ملكا لا تغيب عنه الشمس ، لم يشيدوه على ظبا السيوف ، وأسلات الرماح ، ولكن على العدل والانصاف والتسامح ، فاعتبروا كما يقول الاستاذ الكبير (جوستاف لوبون) في كتابه تاريخ العرب . أرحم الفاتحين على الاطلاق .

والعالم اليوم بعد ما مضى عليه بعد ظهور الاسلام نحو أربعة عشر قرنا يرى أن حياة الانسانية تستدعي وضع حد لهذه الحروب ، ودخول العالم كله في وحدة عامة ، وصار دعاتهم يروجون ذلك في الآفاق ، فسيجدون المسلمين أول الملبين لهم بأمر من دينهم ، وهو قوله تعالى : « وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله » .

٢٢ — « ولقد أهلكنا القرون من قبلكم لما ظلموا ، وجاءتهم رسلهم بالبينات ، وما كانوا ليؤمنوا ، كذلك نجزي القوم المجرمين » .

« وكم قصمنا من قرية كانت ظالمة ، وأنشأنا بعدها قوما آخرين » .

القرآن الكريم حافل بذم الظلم ، والتشهير به ، وبذكر الأمم التي بادت بتأثيره حتى صارت كأن لم تغن بالأمس ؛ وقد تنوعت هذه الآيات ، وتجلت في ضروب شتى من البيان ، بحيث لا يستطيع الانسان اذا تلاها فرادى أو مجتمعة ، أن يتخلص من وقعها في نفسه . والمسلمون في حاجة ماسة الى هذا البيان البعيد الغور في التأثير ، لأنهم دعوا الى [illegible] الأمة العالمية

النموذجية فى الأرض ، فان لم تكن من العدالة بحيث تمثل المثل الأعلى لها ، لم تصلح لأداء مهمتها ، ولم تبلغ الشأو الواجب أن تبلغه وهى بهذا الوصف .

كان الأقدمون يعرفون معنى العدل ومعنى الظلم ، ولكنهم ما كانوا يعرفون حدود كل منهما ، فكانت تلك الحدود متداخلة ، شأنهما فى ذلك أكثر جميع المعانى المجردة إذ ذاك .

ذكر القرآن الكريم العدل الالهى وقرر ، على سبيل التمثيل ، أن له ميزانا لا تفلت منه الذرة ، فقال تعالى : « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره » .

بل ذكر لنا الكتاب أن العدل والظلم قد يتعديان المحسوسات الى المعنويات ، وبناء عليه يحاسب الله على خطرات الأوهام ، وهواجس الأحلام لقوله تعالى : « إن تبدوا ما فى أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله » ، وقوله : « إن بعض الظن إثم » .

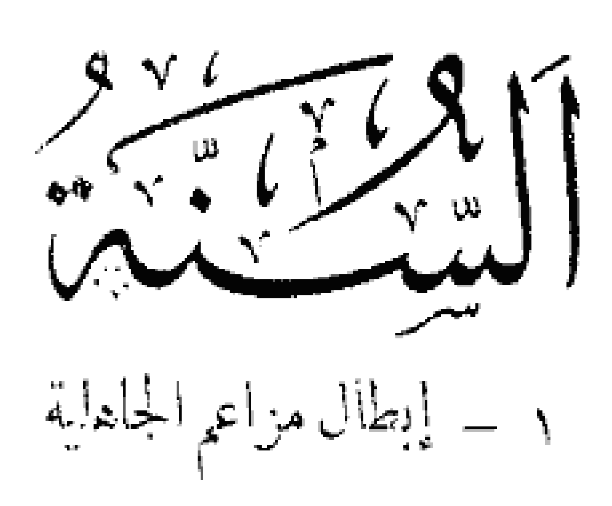
لهذا السبب لم تبلغ المدنيات اليونانية والرومانية مبلغ الأسلام فى تقدير العدل والظلم ، وما ابتنى عليهما من أحكام ، ويظهر ذلك فى معاملتهما للشعوب ، فان الشعب اليونانى فرق بين من ينتسب الى أصل يونانى وبين من لم يمت اليه بسبب ، فجعل للاولين جميع الحقوق الوطنية وخولهم حق السيادة على الأخرين ، وجاراه فى ذلك الشعب الرومانى مضيفا الى ذلك شيئا من الغلو ، فلم يفرق بين من هو من أصل رومانى وبين غيره فحسب ، بل فرق بين الخاصة والعامة أيضا ، فجعل للأولين الزعامة والقيادة والحماية ، وفرض على الآخرين الخضوع والانقياد والطاعة .

فاذا قارنت بين آثار هاتين الأمتين ، وآثار الاسلام وجدت بونا بعيدا ، وخلافا شديدا ينطق بأن اليونانيين والرومانيين لم يصلوا من لباب العدالة الى مثل ما وصل اليه الاسلام ، بل ولا الى قريب منه . وإلا فأين ما قرره الاسلام بأنه لا اختلاف الأجناس ولا الألوان ولا اللغات بضائرة أصحابها أمام العدالة شيئا ، مما قررته شرائع تينك الأمتين من أن كل تلك الخلافات موانع طبيعية عن تطبيق مبدأ المساواة ؟

فبينما كنت ترى أصحاب الجنسيات المختلفة وذى الألسنة والألوان المتباينة ، يلون مهام الدولة ، وزعامة الدين والعلم لدى المسلمين حتى كان من مقدميهم أرقاء سود كثيرون لم تصادف قط فى تاريخ هاتين الأمتين حادثة واحدة من هذا القبيل تمثل العدل الالهى المطلق على طوال ما مكنوا فى الأرض .

وقد أشار الكتاب الكريم الى الأثر البالغ الذى يحدثه الظلم فى الجماعات ، وحذر الآخذين به من غوائله ، مشفعا ذلك بأن الله ينشىء فى مكان الأمة الهالكة أمة أخرى تحل محلها ، وتضطلع بما كانت تضطلع به من أعباء الاجتماع ، وكرر لهم ذلك فى مناسبات شتى ليحرصوا على ما ائتمنوا عليه من المهام العالمية ، ويستبقوا وجودهم فى مكانتهم الادبية : « وإن تتولوا يستبدل قوما غيركم ثم لا يكونوا أمثالكم » .

محمد فريد وجدى



١ – إبطال مزاعم الجاهلية

عن أبي هريرة رضي الله عنه يقول : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لا عدوى ، ولا طِيَرَة ، ولا هامة ، ولا صفر ؛ وفر من المجذوم كما تفر من الأسد » رواه الشيخان .

المفردات

العدوى : مجاوزة المرض صاحبه الى غيره . يقال أعدى فلان فلانا ، من خلقه ، أو من علة به .

والطيرة كعنبة : التشاؤم . وتطير بالشيء ومن الشيء تشاءم . وكانوا في الجاهلية إذا أرادوا المضي لمهم كالسفر والزواج ، أثاروا الطير ، فإن مرت باليمين تيامنوا ، وإن مرت باليسار تشاءموا . ثم أطلقت الطيرة على التشاؤم ولو بغير الطيور .

والهامة : الرأس ، واسم طائر من طير الليل ، وهو المراد هنا ، وكانوا يتشاءمون به . وقيل هو البومة . وقيل كانوا يزعمون أن عظام القتيل الذي لا يؤخذ بثأره ، أو روحه ، تصير هامة ولا تزال تصيح : اسقوني اسقوني حتى يؤخذ بثأره ، فتسكن حينئذ .

وصفر : قيل هو الشهر المعروف ، وكانوا يتطيرون به ، فلا ينجزون فيه مهمة . وقيل المراد به النسيء ، وهو إحلال المحرم وتأخير حرمته الى صفر ، على ما بيناه في الجزء الماضي .

وقيل : إن الصفر حية في البطن تلصق بالضلوع فتعضها ، وينشأ عن ذلك ما يشعر به الجائع من الألم ، وأكبر الظن أنه المراد هنا .

والمجذوم : هو المصاب بمرض الجذام ، وهو داء يحمر به اللحم ثم يتقطع ويتناثر . من الجذم وهو القطع .

المعنى

تمهيد :

كان الناس عامة ، والعرب خاصة ، في حالة جهلاء ، وضلالة عمياء ؛ قد ركبوا رؤوسهم ،

واتبعوا أهواءهم ، ودانوا بما توارثوه سالفا عن خالف ، من أوزار الشرك والآثام ، وأثقال الخرافات والأوهام ، حتى أرسل الله رسوله بالهدى ودين الحق ، فطهر عقائدهم من أرجاسها ، وحرر عقولهم من أوهامها ، وبين لهم أن ربهم الذى خلقهم هو الذى يضر وينفع ، ويعطى ويمنع ، ويمرض ويشفى ، ويميت ويحيي ، لا راد لمشيئته ، ولا معقب لحكمه . وهو العليم الحكيم . ولئن اقتضت حكمته تعالى أن يربط الأسباب بالمسببات ، والوسائل بالغايات ، إن كل ذلك إلا خاضع لمشيئته ، مقهور تحت إرادته .

فالغلو فى الأسباب ، والتكالُبُ عليها ، شعبة من الشرك والضلال ؛ وإهمالها رأسا ، جهل بسنن الكبير المتعال . وأما أن يجمل العبد فى الطلب ، من غير تقصير ولا مغالاة ، مع اعتقاده أن الأمر كله لله ، فذلك سبيل المؤمنين ، ونهج المتوكلين ، وعماد هذا الدين المتين ، الذى جاء فى شأنه كله قيما وسطا لا إفراط ولا تفريط .

وعلى هذا المنهج الواضح ، وطد صلوات الله وسلامه عليه معالم الهداية ، وبدد ظلمات الغواية ، وقضى على مزاعم الجاهلية وترهاتها ، وهو فى حديثه هذا يقضى قضاء مبرما على طائفة من أمهاتها .

فأما العدوى ، فكانوا يضيفون التأثير إليها ، ويعتقدون أن اختلاط مريض بصحيح موجب للمرض إيجاب الأسباب الضرورية لمسبباتها والعلل العقلية لمعلولاتها لا مفر من ذلك ولا محيص عنه ، جاهلين أن المدار فى الاصابة على مشيئة الله وحده ، وأن العدوى لا تعدو ـ مهما بلغ أمرها ـ أن تكون سببا عاديا كثر ما يتخلف ، وكم من سليم خالط مريضا فلم يصب بأذى ، وكم من متصون حذر جاءه المرض من حيث لا يحتسب . والمشاهدة أصدق شاهد .

وإذاً لم ينف النبي صلى الله عليه وسلم العدوى نفسها ، وإنما نفى وصفها وتأثيرها على النحو الذى يزعمون ، إبطالا لزعمهم على أبلغ وجه وآكده . ومن فنون البلاغة أن تنفى وصف الشيء بنفى الشيء نفسه ؛ كأن تقول : لا رأى لهذا الرجل ، ولا رجل فى هذا البلد ، حينما تقصد الى نفس السداد فى الرأى ، والشهامة فى الرجال . ولا ريب أن غلوهم فى إضافة التأثير لغير الواحد القهار ، مخل بعقيدة التوحيد التى بنى الاسلام عليها ؛ فكان من حكمة سيد الحكماء أن يقضى على زعمهم الخاطئ بهذا البيان الرائع ، والكلم الجامع ، والقول الفصل .

ومن المحال أن يقصد صلوات الله وسلامه عليه الى نفى العدوى جملة مع أنه أثبتها على وجهها الصحيح فى غير ما حديث ، بل أثبتها فى هذا الحديث نفسه ؛ إذ أمر بالفرار من المجذوم كفرار الخائف من الأسد ؛ لأن الجذام ـ وقانا الله وإياكم السوء ـ من الأمراض التى جرت

عادة الله تعالى بمجاوزتها الى غير صاحبها ، إذا سبق بذلك علمه ومشيئته (١) . ومن المحال أن يتناقض حكيم فى كلامه فضلا عمن لا ينطق عن الهوى .

وعلى مصباح هذا البيان الذى بينا ، يسهل التوفيق بين الأحاديث التى تثبت العدوى كما يثبتها الطب والواقع ، وبين الأحاديث التى تنفيها على ما تزعم الجاهلية الأولى .

وإذا لم يكن بد من إيراد بعض الشواهد ، فقد روى الشيخان عن أبى هريرة رضى الله عنه ، قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لا يوردنّ ممرض على مصح » والممرض صاحب الابل المريضة ، والمصح صاحب الابل الصحيحة . ولا معنى للنهى عن خلط الابل السليمة بالسقيمة إلا التحذير من العدوى .

وروى الشيخان كذلك عن ابن عباس رضى الله عنهما أن عمر رضى الله عنه خرج الى الشام ، حتى إذا كان بسرغ (٢) لقيه أهل الأخبار (٣) : أبو عبيدة بن الجراح ، وأصحابه فأخبروه أن الوباء قد وقع بالشام ، فقال عمر لابن عباس : ادع لى المهاجرين الأولين ، فدعوتهم فاستشارهم فاختلفوا ، فقال بعضهم : قد خرجت لأمر ولا نرى أن ترجع عنه (٤) . وقال بعضهم : معك بقية الناس وأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولا نرى أن تقدمهم على هذا الوباء ، فقال : ارتفعوا عنى . ثم قال : ادع لى الأنصار ، فدعوتهم له ، فاستشارهم فسلكوا سبيل المهاجرين فى الاختلاف ، فقال ارتفعوا عنى . ثم قال ادع لى من كان هنا من مشيخة قريش من مهاجرة الفتح ، فدعوتهم فلم يختلف عليه رجلان فقالوا : نرى أن ترجع بالناس ولا تقدمهم على هذا الوباء . فنادى عمر فى الناس : إنى مصبح على ظهر (٥) فأصبحوا عليه ، فقال أبو عبيدة : أفرارا من قدر الله ؟ فقال عمر : لو غيرك قالها يا أبا عبيدة ؟! وكان عمر يكره خلافه ، نعم نفر من قدر الله الى قدر الله ، أرأيت لو كان لك إبل فهبطت واديا له عدوتان (٦) إحداهما خصبة والأخرى جدبة أليس إن رعيت الخصبة رعيتها بقدر الله وإن رعيت الجدبة رعيتها بقدر الله ؟ قال فجاء عبد الرحمن بن عوف وكان متغيبا فى بعض حاجته فقال : إن عندى من هذا علما ؛ سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « إذا سمعتم به بأرض فلا تقدَموا عليه ، وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فرارا منه » . قال فحمد الله عمر ابن الخطاب ثم انصرف » .

---

(١) جاء فى فاتحة « المقتطف » لهذا الشهر (يناير سنة ١٩٤٥) أن الجذام يفتك فى المعمورة كل عام ثلاثة ملايين إلى خمسة ، وأنه اكتسح أوروبة فى القرون الوسطى حتى أعد له عشرون ألف ملجأ وقتئذ . وأن الأطباء لا يألون جهدا فى تركيب عقار يقضى على السل والجذام ، ولعلهم عند منتصف الطريق . (٢) بالصرف وعدمه ، قرية فى طرق الشام مما يلى الحجاز . (٣) أى أمراء الأجناد كما فى رواية أخرى وكانوا خمسة (٤) يعنون تفقد أحوال الرعية .

(٥) أى مسافر راكب على ظهر الراحلة (٦) عدوة الوادى ، بضم العين وكسرها : شاطئه

وإنما سقنا هذه الرواية برمتها ، لأنها مثال من أمثلة اختلاف الصحابة رضى الله عنهم ، فى جدالهم بالتى هى أحسن ، وترجمة صادقة لحكمة عمر وإصابته وجه الحق ، مع حله لمشكلة من المشكلات التى يقف عندها الراسخون فى العلم حيارى . ثم ليعلم الجاهلون أن الطب فى أزهى عصوره ، بل العلم فى أوج رفعته ، مصدق لما سبق به الصادق المصدوق ، صلوات الله وسلامه عليه .(١)

وأما الشواهد على نفى العدوى ، فنها — عدا حديثنا هذا — ما جاء فى الصحيحين ، أن أعرابيا قال : يارسول الله فما بال الإبل تكون كالظباء — يعنى نشاطا وقوة وسلامة — فيدخل بينها البعير الأجرب فيجربها ؟ فقال صلى الله عليه وسلم : فمن أعدى الأول ؟ جواب فى غاية الابداع والاقناع ، ينطوى على أن السبب الحقيقى هو مشيئة الله عز وجل .

ومنها ما رواه الترمذى وغيره أنه صلى الله عليه وسلم أكل مع مجذوم ، وقال : ثقة بالله وتوكلا عليه . وهذه كلمة فاصلة فى هذا الموضع الذى اشتبكت فروعه ، واشتجرت آراء الناس فيه . فاذا جاء الأمر بالفرار من المجذوم ونحوه كما سلف ، وكما روى مسلم أنه صلى الله عليه وسلم أرسل إلى مجذوم كان فى وفد ثقيف : إنا قد بايعناك فارجع — فذلك للحيطة واحترام الأسباب ؛ واذا جاءت العزيمة بمخالطة المرضى فتلك ثقة المتوكلين على رب الأرباب .

وقد أجمع علماء النفس والطب على أن حدة العزيمة وقوة الارادة ، من أمضى الأسلحة التى تتغلب على جراثيم المرض ، بل من أمنع الحصون التى تعجز هذه الجراثيم عن اختراقها ؛ كما أجمعوا على أن من العوامل التى تهيء الجسم للعدوى ، التعب ، والبرد ، والجوع ، وتعاطى المخدر ، والمسكر ، وأن من أعظمها ضعف العزيمة وخور النفس ، وانقيادها للوساوس والأوهام . ولولا أن منّ الله على بعض عباده بقوة الايمان واليقين ، ومضاء العزم والثقة ، لهلك المرضى ، واضطرب الأصحاء ، ولتقطعت الأرحام ، وعم الكون الظلام ، وتساوى الناس والأنعام .

ألا فليشهد العالم أن الإيمان الصادق ، وعماده الثقة بالله ، والتوكل على الله ، أساس ما جاء به أول المؤمنين ، وقدوة المتوكلين ؛ وأن المؤمن القوى خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف ، وإن كان فى كل خير .

وإذا كنا نكره التطويل ، فلنعقد بقية المزاعم فى الجزء الآتى ، إن شاء الله .

طه محمد الساكت
المدرس بالأزهر

---

(١) وفى الحديث فوائد جمة ، منها الاشارة إلى الحجر الصحى الذى يهتم به الطب الحديث ، ولولا خشية الاطالة لبسطنا القول فيه .

المشكلة الفلسفية العظمى

التأليه العقلى

— ١٠ —

المظهر الفلسفى لفكرة الألوهية

ب — الادراكات الحديثة

متابعة البحث فى براهين وجود الإله :

أشرنا فى الفصل السالف الى أننا سنطوف معك فى هذه الكلمة بذلك النقد الذى صوب « كانت » سهامه إلى شخصية ديكارت تحت مظهر هدم برهان القديس أنسلم الذى أبنا لك أن ديكارت كان يؤيده ويصوغه فى عبارات من عنده ، وألمعنا كذلك الى أننا سنبين لك كيف أن فيلسوف فرانسا كان من أنصار مبدأ « الوجود هو عين الموجود » الذى قال به فلاسفة المسلمين ، وأن فيلسوف ألمانيا كان من أشياع فكرة : « الوجود صفة زائدة على ذات الموجود » التى قال بها المتكلمون ، وها نحن أولاء اليوم نحاول تحقيق هذه الطوفة فنقول :

كان مجمل عبارة ديكارت « أن الإله كامل كمالا مطلقا ، أى أنه اشتمل على جميع الكمالات ، وأن الوجود كمال ، فالاله قد اشتمل عليه . وهذا معناه أن مجرد تصور الإله يستلزم وجوده ضرورة ، وأن كل أوصاف الاله السامية مفهومة فى ماهيته ، أى أن كل حمل بالنسبة إليه مشمول فى الموضوع الذى هو هو » .

يسلم كانت بديا بأن الاله مشتمل على جميع الكمالات ، ويسلم كذلك بأن إثبات الموصوف ونفى الصفة فى القضية التى يشتمل فيها الموضوع على المحمول اشتمالا ذاتيا يؤدى حقا إلى التناقض ، وذلك كالقول بنفى القدرة الإلهية مع إثبات وجود الإله ، لأن هذه القدرة محتواة احتواء ذاتيا فى الحقيقة الإلهية ، ولكنه لا يرى وجود التناقض فى القول بنفى الموضوع والمحمول معاً ، أى أن الفرض الأول يستلزم التناقض كالقول بوجود المثلث مع نفى زواياه الثلاث ، وأن الثانى لا يقتضيه كالقول بنفى المثلث وزواياه معا . وبعد أن ينفى كانت وجود التناقض الذى زعم صاحب هذا البرهان وأشياعه لزومه عند القول بنفى الوجود مع تصور الماهية يأخذ فى مناقشة براهينهم مناقشة فنية فيقول : « إما أن تكون قضيتكم من النوع الذى اشتمل موضوعه على محموله ، وفى هذه الحالة لا تكون لكم بد من أحد

فرضين : أولهما أن يكون الوجود الذى استلزمه تصور الحقيقة الالهية وجودا ذهنيا فحسب ، وهذه غاية ضئيلة الأهمية ، وثانيهما أن يكون وجودا حقيقيا ذاتيا ، وعلى هذا الفرض يكون المستلزم (بكسر الزاى) وهو التصور الذهنى أقل فى مراتب الوجـود من المستلزم (بفتح الزاى) وهـو الوجود الذاتى . ومن مخالفة طبائع الأشياء أن يكون المقتضى المؤثر أقل فى درجات الوجود من المقتضى المتأثر . على أن برهانكم فى هـذه الحالة يكون عبثا لأنه لم يأت بجديد ، إذ قد استدل به على وجود اقتضاه مجرد النطق بموضوع القضية وتصور معناه .

وإما أن تكون هـذه القضية من النوع الذى محموله أجنبي عن موضوعه — وذلك من الأوليات التى لا يقول بغيرها عاقل (١) — وفى هذه الحالة نسائلكم قائلين : كيف تؤيدون أنه لا يمكن القول بنفى الوجود مع تصور الألوهية بدون تناقض مادام أن هذا الارتباط لا يتحقق إلا فى حالة ما إذا كان الموضوع مشتملا على المحمول ؟ » .

وخلاصة هذا كله هى أن مجرد تصور الاله لا يمكن أن ينتج منطقيا الوجود الذاتى الموضوعى لهذا الإله ، وإنما كل ما يمكن أن ينتجه هو تصور ذلك الوجود الذاتى الموضوعى ذهنيا لا أكثر ولا أقل ، وأن بعض الصفات كالعلم والارادة والقدرة مفهوم فى الماهية ، وأن الوجود ليس مفهوما فيها ، وإنما هو حالة لا صفة .

ويعلق بعض الباحثين المحدثين المشايعين لكانت على هذا النقد بقوله : « إن هذا البرهان التجردى هو بمثابة خلط بين منهجين متباينين أو بين عالم الذهن وعالم الحقيقة الذاتية ، إذ قد فرض أن مجرد الوجود فى العالم الأول يقتضى الوجود فى العالم الثانى وهو فرض لا يقبله إلا من وحد بين العالمين . أما الفلسفة الحديثة التى تميز بينهما تمييزا قاطعا فلا تستطيع قبول مثل هذا البرهان » .

على أن رأى كانت هذا لم يسلم من النقد ، وإنما حمل عليه هيجيل حملة عنيفة سنلم بطرف منها عندما نعرض لمذاهب أشياع وحدة الوجود والحلول وبراهينهم على وجود الاله .

بقى علينا الآن أن نلمع فى سرعة خاطفة إلى أن الرأى الراجح الذى مالت اليه الفلسفة الاسلامية هو أن الوجود عين الماهية أو مشمول فيها ، وذلك لأن الفلاسفة المسلمين كانوا ينفون عن البارى كل تألف أيا كان نوعه . ولما رد عليهم المتكلمون بأن التألف المقصود هو التألف الحقيقى وهو لا يكون كذلك إلا إذا كان ماديا كتألف الجسم من العظم واللحم ، ولكن

---

(١) هذا التعبير القاسى اللاذع هو تعبير كانت . ولسنا نوافقه عليه إذ أن عددا من راجحى العقول الأفذاذ المتازين الذين شرفوا العقلية البشرية فى الشرق والغرب قد قالوا بأن الوجود هو عين الماهية أو بأنه من مشتملاتها الذاتية .

الفلاسفة أجابوهم بأن التألف مناف للألوهية بأنواعه الخمسة : الأول التألف المادى الذى ذكرتموه . والثانى التألف الذهنى كتألف المادة فى العقل من الهيولى والصورة . والثالث التألف المنطقى أو التألف بالقول الشارح كتألف التعريف من الجنس والفصل . والرابع التألف من الذات والصفات . والخامس التألف من الماهية والوجود . وإذاً ، فالسبب الذى حدا أصحاب هذا الرأى الى القول به إنما هو التقديس الكامل لذات البارى عن أية حيثية يمكن أن يتسرب اليها أى أثر للتعدد أو للتألف ولو عن طريق الفرض أو الوهم . ومن الغريب أن الفارابى فى هذه النقطة مضطرب ، فبينما تراه فى رسالة « فصوص الحكم » يؤيد أن الوجود غير الماهية نشاهده فى رسالة « المسائل الفلسفية والأجوبة عنها » يصحح القولين المتعارضين باعتبارين متباينين ، أحدهما النظر الى طبائع الأشياء ، وثانيهما النظر المنطقى المحض . واليك نص عبارة تلك الرسالة المذكورة :

« سئل عن هذه القضية وهى قولنا : الانسان موجود ، هل هى ذات محمول أولا ؟ فقال : هذه مسألة اختلف القدماء والمتأخرون فيها فقال بعضهم : إنها غير ذات محمول ، وبعضهم قالوا إنها ذات محمول . وعندى أن كلا القولين صحيحان بجهة وجهة ؛ وذلك أن هذه القضية وأمثالها إذا نظر فيها الناظر الطبيعى فإنها غير ذات محمول ، لأن وجود الشىء ليس هو غير الشىء ، والمحمول ينبغى أن يكون معنى الحكم بوجوده أو نفيه عن الشىء ، فمن هذه الجهة ليست هى قضية ذات محمول ، وأما إذا نظر إليها الناظر المنطقى ألفاها مركبة من كلمتين هما أجزاؤها ، وأنها قابلة للصدق والكذب ، فهى بهذه الجهة ذات محمول ، والقولان جميعاً صحيحان ، لكن لكل واحد منهما جهة » .

أما المتكلمون فرأيهم فى هذه النظرية معروف ، وهو أن الوجود صفة زائدة على الذات . وليست من مقومات الماهية ، ولهذا يكون حملها عندهم على الموضوع حملا حقيقيا . ولكل من الفريقين وجهته التى ارتضاها وحججه التى سلمت فى نظره . « يتبع »

الدكتور محمد غلاب
أستاذ الفلسفة بالجامعة الأزهرية

الغذاء والعقل

وفد هوذة بن على يوما على كسرى ، فسأله الشاه عن بنيه ، فسمى له عدداً . فقال له : أيهم أحب إليك ؟ فأجاب هوذة : الصغير حتى يكبر ، والغائب حتى يرجع ، والمريض حتى يفيق . فسأله ثانية : ماغذاؤك فى بلدك ؟ قال : الخبز . فقال كسرى لجلسائه : هذا عقل الخبز ! يفضله على عقول أهل البوادى الذين غذاؤهم اللبن والتمر .

نقول : لاشأن للغذاء فى العقل إلا من ناحية كفايته للتغذية أو نقصه فيها .

جبابرة رجالات الإسلام

خالد بن الوليد

— ١٤ —

بطولة خالد فى حروب الردة :

قال عبد الله بن عمر رضى الله عنهما ، وكان فى جند خالد يوم البزاخه : نظرت الى راية طليحة يومئذ حمراء يحملها رجل لا يزول بها فترا ، فنظرت الى خالد أتاه فحمل عليه فقتله ، فكانت هزيمتهم ، فنظرت الى الراية تطوها الخيل والابل والرجال حتى تقطعت ، ولقد رأيت خالدا يوم طليحة يباشر القتال بنفسه حتى ليم فى ذلك ، ولقد رأيته يوم اليمامة يقاتل أشد القتال إن كان مكانه ليتقى حتى يطلع الينا منهورا .

هكذا كانت بطولة خالد رضى الله عنه وقيادته لجند الاسلام فى حروب الردة ، يصفها جندى من جنوده ، عرف بصدق المقال ودقة الوصف ، وشدة التحرى ؛ فخالد وهو أمير القوم ، يضرب للناس المثل بنفسه حتى يكون لهم فيه أحسن الأسوة ، فلا يبقى منهم أحد إلا وهو فى نفسه صورة متحركة لذلك المبدأ السامى الذى تكيف به قائدهم العظيم والذى تلقاه من الامام الأعظم أبى بكر الصديق فى وصيته الخالدة «احرص على الموت توهب لك الحياة» . فلقد حرص خالد على الموت فى سبيل الحق فحرص كل جندى من جنود الاسلام مثل حرصه ، فوهب الله لهم عز الحياة وكرامتها ، ونصرهم على أعدائهم نصرا مؤزرا . وقد أدرك أعداء الاسلام هذه الروح القوية فى جند المسلمين ، ورأوا فيهم التضحية واقتحام الموت فى سبيل عقيدتهم ودينهم ، فاعترفوا لهم بها وأرجعوا الى هذه الروح الفدائية نصرهم وهزيمة المرتدين ؛ روى أن طليحة قال لأصحابه لما رأى انهزامهم : ويلكم ما يهزمكم ؟ فقال رجل منهم : أنا أخبرك ؛ إنه ليس رجل منا إلا وهو يحب أن صاحبه يموت قبله ، وإنا نلقى أقواما كلهم يحب أن يموت قبل صاحبه .

ضرس القتال بين المسلمين وأصحاب طليحة ، وكان فيهم عيينة بن حصن الفزارى فى سبعمائة من قومه ، وكانوا من أشد القوم تراميا على القتال ، يزمرهم عيينة فيقتحمون حتى إذا لحتهم سيوف المسلمين ، وطليحة متزمل بكسائه ينتظر شيطانه ، أتاه عيينة فقال له : لا أبا لك ! هل أتاك الوحى بعد ؟ فقال طليحة وهو تحت الكساء : لا والله ما جاء بعد ، فقال عيينة :

السيف ، وكانت بنو عامر متحيرة تقـدم رجلا وتؤخر أخرى حتى علمـوا بما صنع خالد ببنى أسد وفزارة فاقبلوا على خالد يبايعونه فقبل منهم وأخذ عليهم عهد الله وميثاقه « ليؤمنن بالله ورسوله ، وليقيمن الصلاة ، وليؤتن الزكاة ، ويبايعون على ذلك أبناءهم ونساءهم ، فقالوا : نعم . وكانت هذه أول وقعة أوقعها خالد بالمرتدين ، فجعل منها وسيلة داوية للترهيب والتخويف فنكل بهم وبعج طوائفهم ، وبخع رؤوسهم ، وشرد بهم من خلفهم ، ومثل بكل من عدا على الاسلام فى ردته ولم يدخل فيما دخل فيه الناس من أسد وغطفان وحرقهم ورضخهم بالحجارة ورمى بهم من شواهق الجبال ونكسهم فى الآبار ، واستبقى قرة بن هبيرة القشيري وأوثقه مع عيينة بن حصن الفزارى وأرسل بهما الى أبى بكر الصديق رضى الله عنه ، وكتب اليه كتابا قال فيه : « إن بنى عامر أقبلت بعد إعراض ، ودخلت فى الاسلام بعد تربص ، وإنى لم أقبل من أحد قاتلنى أو سالمنى شيئا حتى يجيئونى بمن عدا على المسلمين ، فقتلتهم كل قتلة ، وبعثت اليك بقرة وأصحابه » . قال ابن عباس : فقدم بهما المدينة فى وثاق ، فنظرت الى عيينة مجموعة يداه الى عنقه بحبل ، ينخسه غلمان المدينة بالجريد ويضربونه ، ويقولون : أى عدو الله أكفرت بعد إيمانك ؟ فيقول : والله ما كنت آمنت بالله . وكذلك كان عيينة أعرابيا جافيا ، أقام ما أقام فى حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، مجدوع الأنف ، مقلم الأظفار ، حتى حانت من الشيطان لفتة الردة فاضطرب لها حبل الاسلام ، ومرج عهده وماج أهله ، وبغى الغوائل ، وظن عيينة ومن لف لفه من جفاة الأعراب ومنافقى العرب أن قد أكثب نهزهم ، ولات حين الذى يرجون . روى أن عمرو بن العاص ــ وهو قافل من عمان بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان عاملا عليها ــ لقى عيينة بن حصن خارجا من المدينة ذلك حين قدم عيينة وجماعة على شاكلته على أبى بكر يقولون له : إن جعلت لنا شيئا كفيناك من وراءنا ، فقال عمرو بن العاص : ما وراءك يا عيينة ؟ من ولى الناس أمورهم ؟ قال : أبو بكر ، قال عمرو : الله أكبر ، فقال عيينة يا عمرو قد استوينا نحن وأنتم ، فقال : كذبت يا ابن الأخابث من مضر .

وصل كتاب خالد إلى أبى بكر الصديق ، ودخل الأسرى المدينة ، فروّى أبو بكر فى الأمر ، وكان رضى الله عنه ضليع الرأى نفاذا لما وراء الحجب ، فعفا عن قرة وعيينة وكتب لهما أمانا ، ورد على خالد يشجعه ويحرضه على أعداء الاسلام ، ويؤيده فيما صنع بهم ، فقال فى كتابه له : « ليزدك ما أنعم الله به عليك خيرا ، واتق الله فى أمرك ، فان الله مع الذين اتقـوا والذين هم محسنون ، جـدّ فى أمر الله ، ولا تنين ، ولا تظفرن بأحد قتل المسلمين إلا قتلته ، ونكلت به غيره ، ومن أحببت ممن حاد الله أو ضاده ممن ترى أن فى ذلك صلاحا فاقتله » .

أخذ خالد رضى الله عنه يتبع فلال المرتدين ليقضى على الشر فى مكامنه ، وأخذ يجول فيما حوله من مضارب العرب حتى لقى فى « حنو القراقر » جمعا لبنى سليم عليهم أبو شجرة ابن الخنساء الشاعرة ، وهو القائل :

ألا أيها المدلى بكثرة قومه | وحظك منهم أن تضام وتقهرا
سل الناس عنا يوم كل كريهة | إذا ما التقينا دارعين وحسرا
ألسنا نعاطى ذا الطماح لجامه | ونطعن فى الهيجا إذا الموت أقفرا
وعارضة شهباء تخطر بالقنا | ترى البلق من حافاتها والسنورا
فرويت رمحى من كتيبة خالد | وإنى لأرجو بعدها أن أعمرا

وهذا البيت الأخير من أكاذيب الشعراء ، لأن بنى سليم لم يقيموا لخالد وجيوشه الظافرة إلا بمقدار ما أدركتهم السيوف المسلطة حتى رعبلتهم وفرقت شملهم ، وفر أبو شجرة وتقطعت آماله فعاود الاسلام ودخل فيما دخل فيه الناس ، وقدم على عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، فلقيه وهو يعطى المساكين فاستعطاه ، فقال له عمر : ألست القائل : فرويت رمحى ، وأنشده البيت ؟ وعلاه بالدرة ، فقال أبو شجرة : قد محا الاسلام ذلك يا أمير المؤمنين .

انتهت هذه الوقائع وقد أبانت عن مظاهر البطولة الخالدية ، وتجلت فيها عبقرية البطل العظيم بما لم يكن فوقه مزيد ، ولكنها كشفت عن جانب من جوانب الفكر العبقرى فى سياسة تصفية الوقائع والسير بها الى نتائجها الطبيعية ، ذلك أن خالدا رضى الله عنه بعد أن تم له النصر ، وأقبلت عليه قبائل العرب مستسلمة أخذ من كل من جاءه مسلما بعد ارتداد ما ظهر من سلاحهم ، واستحلفهم على ما غيبوا منه حتى اجتمع لديه منه شىء كثير ، أعطاه قوما من جنده يحتاجون إليه فى قتالهم أعداءهم ، وكتبه عليهم ، فلقوا به العدو ، ثم ردوه بعد ، فقدم به على أبى بكر فضمه الى ما كان قبضه من أسد وغطفان من الحلقة والكراع ، فلما توفى الصديق رأى الفاروق أن الاسلام قد ضرب بجرانه ، وأن هذا كان عارية لوقت الحاجة ، فدفعه الى أهله أو إلى عصبة من مات منهم ، وفى ذلك من سياسة الحرب وفضائل الأخلاق ما يمكن أن يعد فى فرائد المسلمين التى رسخها فى أنفسهم دينهم ، بما بث فيها من أدب سام وخلق كريم . فخالد رضى الله عنه قبل من هؤلاء القوم توبتهم وحقن دماءهم ، ولكن ما كان له أن يطمئن إليهم فيترك أسلحتهم وذخائرهم فى أيديهم ، ومن الذى يؤمنه إذا تركها لهم وانصرف عنهم أن يطعنوه بها فى ظهره ؟ ثم هو لم يستعن بهؤلاء فى حربه فيتخذهم جندا الى جنده ، لانهم استسلموا اليه مفزعين ، فليس لهم رسوخ عقيدته وعقيدة جنده التى أحبوا لأجلها الموت فرزقوا الحياة . والذى يتأمل ما هو جار الآن من معاملة الدول الكبرى للدول المستسلمة يدرك براعة السياسة الخالدية . ونظرة الى جانب ذلك فى صنيع الفاروق وقد رد الأمانة الى أهلها بعد أن نشر الدين رايته وقويت شوكته ، ورست أوتاده ، تريك كيف كان قادة الاسلام يسوسون الناس فى الحرب والسلم سياسة كانت أقوى العوامل فيما بلغه المسلمون الأولون من عز وسلطان ؟

صادق ابراهيم عرجون

ما « تيسر » من الفلسفة

- ٢ -

أشرنا فى الكلمة الأولى إلى أن الاحساس بالحاجة إلى التوفيق بين الحكمة والشريعة عاطفة طبيعية يحسها المتفلسف أو الفيلسوف ، وأن محاولة التوفيق بالفعل رآها الفلاسفة واجبا لازم الأداء ، وأن هـذا وذلك ليحقق الفيلسوف الانسجام بين ما يملأ قلبه من عقيدة وما أداه اليه النظر العقلى الصحيح ، وليستطيع أن يضمن لنفسه الحياة الهادئة إلى حد ما ، والتى تمكنه من النظر الحر والتفلسف كما يريد .

واليوم ، قبل الدخول فى بيان رأى أول فلاسفة الاسلام وهو الكندى فى وجوب التوفيق بين الدين والفلسفة ، نرى من الخير أن نشير إشارة واضحة إلى أن ما يرجع إلى طبيعة الدين والفلسفة من عوامل ، تدعو إلى إيقاع النفرة بينهما أو بين رجاليهما ، كان حريا أن يعد من البواعث القوية التى تبعث على محاولة التوفيق بين هذين الطرفين اللذين يبدوان متعارضين فى كثير من الشئون .

تكاد الغاية من الدين تتمحض فى هداية الناس للخير والسعادة ، لا فى بيان حقائق الموجودات ، وما يعترى العالم من كون وفساد مما هو غاية الفلسفة النظرية . فاذا جاء الفلاسفة وحاولوا الكشف عن ذلك عده بعض رجال الدين جماعة تحاول الوصول إلى ما استأثر الله بعلمه ورأوا فيما يحاولون مالا يتفق وإجلال الله الذى إليه وحده علم كل شىء .

ثم نجد الدين يوحى الى المتدين أنه ليس بشىء فى جانب الله ، وأنه عاجز العجز كله عن فهم نفسه ، بله العالم والسموات وما فيهن وما بينهن ! فاذا أتى الفيلسوف يعلن مقدرة العقل على تعرّف هذا كله ، رماه رجل الدين بالحمق والغرور والتطاول إلى ما ليس فى طوقه ! ولعله يورد فى هذا قوله تعالى : « ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى ، وما أوتيتم من العلم إلا قليلا » .

وأخيرا ، رأى رجال الدين تخبط المتفلسفين كثيرا وترديهم فى الخطأ والضلال ، فكيف إذاً يؤمنون لهم فيما يذهبون اليه مما لو كان فى معرفته خير للانسان لبينه الله ورسله ، أولم يحل بيننا وبين البحث فيـه ! وكان من الخير لهذا فى رأيهم مجافاة الفلسفة سداً لطريق الخطأ فيه أكثر من الاصابة .

ولعل سقراط نظر الى ذلك كله أو بعضه حين رأى لنفسه أن يكون فيلسوفا يعنى بالمسائل الانسانية لا بعلم الطبيعة ، وحين اعتبر علم الطبيعة باطلا ولا غناء فيه وفيه إهانة للآلهة .

إن البحث فى علم الطبيعة فيما يرى بحث باطل وعبث ، لأن الطبيعيين لم يتفقوا على مسألة

من مسائله ، والاختلاف والتناقض أمارة الجهل . وهو مجدب لا غناء فيه ، ولا خير يرجى منه ، لأن هؤلاء العلماء المعنيين به ، هـل يعتقدون أنهم إن عرفوا ما عليه العالم من قوانين ـ بها تحـدث ظواهره ـ يستطيعون أن يحدثوا الرياح والمياه والفصول ! والبحث في هـذا العلم فيه إهانة للآلهة ؛ لأن الآلهة منحتنا القدرة على معرفة الأشياء الانسانية بالتفـكير ، واستأثرت بمعرفة الأمور الالهية مثل تكون العالم وما يتصل بهذا من المسائـل الطبيعية ، وعلماء الطبيعة حينما بحثوا في هذا الضرب من المسائل وأهملوا الضرب الأول ، قـد قلبوا النظام الإلهى ، باحتقارهم ما منحوا القـدرة على معرفته ، وتطلعهم الى معرفـة ما احتفظ به الآلهة لأنفسهم (١) .

وأخيرا ، لقد ثبت من تاريخ التفكير الفلسفي أن الفلسفة حاولت في بعض فترات التاريخ أن تجعل من نفسها دينا يغني الانسان عن الأديان المختلفة ، كما نعلم من الفلسفة الرواقيـة والأفلاطونية الحديثة ، وكذلك نعلم أن بعض الفلاسفة « كأفلاطون » عنوا بنقد الدين الذي كان سائدا في أيامهم ، وأن آخرين « كاخوان الصفا » كانوا يرون ـ غـير محقين ـ أن الدين الاسلامي ليس كاملا بنفسه ، وإنما الكمال يكون متى انتظم الدين والفلسفة معا وأفاد كل منهما من الآخر .

هذه العوامل الراجعة الى طبيعة الدين وطبيعة الفلسفة ، مضافا اليها عوامل أخرى أشرت اليها في التمهيد لهذا البحث ، كان منها ما كان من النفرة بين هذين الطرفين وممثليهما ، وكان لا بد لهذا أن تـكون محاولات للتوفيق بينهما ، ولنبدأ الآن بما كان من الـكندى في هذا السبيل :

الـكندى هو أبو يوسف يعقوب بن اسحاق بن الصباح من ولد الأشعث بن قيس الـكندى ، ولقبيلة كندة التي ينتسب اليها فيلسوفنا مجد قديم في الجاهلية يقوم على العز والمنعة والملك والـكرم ، كما لها مجدها في الاسلام بمن اشـترك من رجالها في الفتوحات والحروب وولاية الولايات وتقلد القضاء .

وقد نشأ في العصر الأول للعباسيين ، في العصر الذهبي لهذه الدولة ، وكان سبيل التقدم والهناءة في هذا العصر للعلماء بالدين والفقه وما يتصل بذلك ؛ وحسبنا في بيان هذا والتدليل عليه أن القاضي ـ كشريك بن عبد الله قاضي الـكوفة مثلا ـ كان من المنزلة السنية والفخامة والمهابة والمحبة والتقدير وعلو الـكلمة ما لا يتفق للامير . من أجل ذلك رغبت والدته في أن ينشأ هذه النشأة ليكون له من جلال العلم وما يضفيه على صاحبه من سؤدد ومجد وحكمة ومنزلة رفيعة مرموقة ، وبخاصة وقـد عاشت في عهد شريك القاضي ورأت ما له من جاه وسلطان دونه سلطان الأمير موسى بن عيسى ابن عم الخليفة .

---

(١) [illegible] ٢٠٠

إلا أن الفتى يعقوب توجه من نفسه للدراسات الفلسفية ، وعمل على اتخاذ السبل اليها وإحسان وسائلها ، ومن هذه الوسائل معرفة اللغة السريانية ليستطيع أن يطلع بطريق مباشر على الفلسفة وغيرها من علوم الأوائل . وقد بلغ من ذلك أن صار واحداً من أربعة عرفوا بالحذق فى الترجمة فى الاسلام ، كما يذكر ابن أبى أصيبعة فى كتابه طبقات الأطباء . كما صار ، بعد أن تبحر « فى فنون الحكمة والفارسية والهندية »(١) ، فيلسوف العرب وفيلسوف الاسلام على ما ذكره القفطى وابن أبى أصيبعة وابن النديم فى الفهرست . ولم يصل الى هذا إلا بالجد والعكوف على الحكمة يطلبها فى شغف شديد ، ويمهد لها فى بلاد العرب وبين المسلمين ، ويزيل ما يقوم من عوائق وعقبات فى سبيل دراستها من عصبية للجنس أو الدين ، ولهذا كان له من هذه الناحية فضل معروف مشكور .

ولم يخل الكندي من التشنيع عليه من العامة ومن اليهم ، ومن آخرين من العلماء الحسدة المنافسين . ذلك بأنه عاش أولا فترة من حياته فى بيئة التفكير الحر والتسامح الكبير ؛ هذه البيئة التى خلقها الخليفة المأمون وشجع عليها الى درجة أن كان هو نفسه شيعيا ووزيره يحيي بن أكثم سنيا ووزيره الآخر أحمد بن أبى دواد معتزليا ، والى درجة أن كان المرء لايجد حرجا فى أن يعتقد ما يرى من مذهب ، فربما كان يجتمع لهذا فى البيت الواحد عدة إخوة لكل منهم مذهبه ورأيه(٢) . لكن فيلسوفنا عاش فترة أخرى من حياته فى العصر الذى بدأه المتوكل على الله (٢٣٢ - ٢٤٧) هـ ، والذى عاد فيه سلطان أهل السنة والحديث ؛ ولا جرم لهذا أن رأيناه يشعر ككل مفكر حر بالخوف والقلق على نفسه ، وأن نرى صاحب طبقات الأطباء يذكر حين عرض لترجمته أنه أوذى بسبب اشتغاله بالفلسفة ، وأن يكون حاول التوفيق بين الدين الذى يعتقده والفلسفة التى يقرها عقله وتفكيره .

من أجل ذلك نرى ابن النديم فى الفهرست يذكر له رسالة فى تثبيت الرسل وأخرى فى نقض مسائل الملحدين ، كما نرى ظهير الدين البيهقى فى كتابه « تتمة صوان الحكمة » يذكر عنه أنه «قد جمع فى بعض تصانيفه بين أصول الشرع وأصول المعقولات»(٣) ، كما يذكر المستشرق المعروف « ده بور » فى كتابه تاريخ الفلسفة فى الاسلام أن الكندى مع دفاعه عن النبوة كان يحاول التوفيق بينها وبين العقل(٤) .

ونحن وإن كان ليس فى يدنا من آثار الكندى ما نعرف به مذهبه فى الفلسفة تمام المعرفة فإن من الحق أن نقرر أن الكندى - لا الفارابى كما ذهب بعض الباحثين المعاصرين - هو الذى جعل الفلسفة فى الاسلام تتجه الى التوفيق بين الفلسفة كما عرفت عن الأغريق وبين الدين الاسلامى .

« الحديث موصول »

محمد يوسف موسى
المدرس بكلية أصول الدين بالأزهر

---

(١) ذكر هذا القفطى فى كتابه أخبار الحكماء . (٢) جورجى زيدان ، تاريخ آداب اللغة العربية ج ٢ ص ١٩ (٣) طبع لاهور بالهند سنة ١٩٣٥ ص ٢٥ (٤) ص ١١٨

باب الأسئلة والفتاوى

التشريح وحرمة الميت

جاء الى لجنة الفتوى بالجامع الأزهر الاستفتاء الآتى :

١ ـ هل يجوز التمثيل فى الأموات على نحو ما يحدث فى كلية الطب فى سبيل العلم ؟

٢ ـ فى كلية الطب طالبات يقمن بتشريح الجثث بجانب الطلبة ، وقد يحدث أن يشتغلن بالعمل فى جثة رجل ، ويحدث كذلك أن يشرح الطالب جثة امرأة ، فهل فى ذلك حرج ؟

٣ ـ اقتضى التشريح ألا تراعى أية حرمة للميت ، فلا ينظر اليه إلا كحيوان عادى وضع تحت تجربة ، بل قد يتمادى بعضهم ويناله بأذى بلسانه أو بيده ، وقد يمر عليه من الغرباء كثيرون كأنه معروض للنظارة بلا تقييد . فأرجو الافادة عن الأحكام فى هذا الصدد ؟

عمر مكاوى

الجواب :

نص الفقهاء على أن الميت تجب المحافظة على كرامته ، مستندين الى ما ورد فى ذلك من الآثار مثل قوله صلى الله عليه وسلم : «كسر عظامه ميتا ككسرها حيا» . وقد ثبت النهى عن تغسيله بماء ساخن يخشى منه تقطع الجسم أو تسلخه .

ونصوا كذلك على أن الضرورات تبيح المحظورات ، وأوردوا لذلك أمثلة عدة ، منها إذا توفيت المرأة الحامل ورجى خروج الجنين منها حيا فانه يجوز شق بطنها وإخراجه لأن مصلحة خروجه حيا أولى رعاية من المحافظة على كرامة الميت . ومنها إذا سقط الآدمى فى البئر ومات فيها وترتب على تركه فى البئر تعطيل الانتفاع بمائها فانه يجوز ولو بتقطيع جثته . ومنها إذا ابتلع الانسان مالا له قيمة جاز شق بطنه ميتا لاخراج المال منه . ومنها جواز اطلاع الطبيب على عورة الرجل أو المرأة فى سبيل العلاج .

فعلى ضوء هذه النصوص الفقهية وأمثالها يمكن للجنة أن تقول :

تشريح الميت فيه انتهاك لحرمته لا محالة خصوصا فيما يدعو الى إبداء العورة منه .

إلا أن التشريح يترتب عليه أحيانا معرفة أسباب وفاة المجنى عليه وهل توفى بسبب الجناية أو بسبب آخر ، كما أن التشريح يكون وسيلة الى العلم بتفاصيل أعضاء الجسم وخواصها

ومعرفة أمراضها وما تعالج به هذه الأمراض ، وذلك يفيد الطب فائدة عظمى ، حتى لقد أصبح التشريح أمرا ضروريا لهذه الغاية ، وأصبح لازما لمن يتلقونه . ويتبين من أهمية التشريح أن المصلحة المترتبة عليه أرجح من مفسدة انتهاك حرمة الميت .

ومن القواعد الشرعية أن الحكم يتبع المصلحة الراجحة ، وأن ارتكاب أخف الضررين واجب .

وبناء على ذلك تفتى اللجنة بجواز التشريح على اعتبار أنه ضرورى فى الطب . ومن القواعد أيضا أن الضرورة تقدر بقدرها ، فلا ينبغى أن يتوسع فى التشريح أكثر من اللازم ، وأن يقتصر فيه على ما تمس اليه الحاجة ، مع صيانة الجثث عن ممر النظارة بالقدر الممكن .

وما يقال فى هذا كله بالنسبة لتعليم الشبان من حيث الضرورة وما تقتضيه ، يقال فى تعليم الفتاة . والله أعلم .

هلاك المبيع فى يد البائع

وجاء أيضا الى اللجنة الاستفتاء الآتى :

جزار اشترى عجلا بمبلغ ثمانية جنيهات دفع منه مبلغ جنيهين وترك العجل عند البائع حتى يحضر بباقى الثمن بعد يوم واحد . وبعد مضى يوم واحد طلبه البائع لأخذ العجل فقال له المشترى : أبقه عندك يوما أو يومين والبيع ثابت وأدفع لك ثمن اللبن الذى يرضعه عن كل يوم عشرة قروش .

وفى صباح اليوم الثالث وجد البائع العجل ميتا بدون أى حادث . فما هو حكم الشرع فى هذا البيع ؟ ومن الملزم بالثمن ؟ وهل يحل للبائع أن يطالب بباقى الثمن أو يرد الجنيهين للمشترى ؟

السيد السيد الباجيجى

الجواب :

البيع فى هذه الحالة صحيح ، ويعتبر العجل أمانة عند البائع ، ومالكه هو المشترى ، وما بقى من الثمن يعتبر دينا فى ذمته . وعلى ذلك فللبائع الحق فى أخذ ما بقى .

وإذا ثبت تعدى البائع أو غيره على العجل أو تفريط فيه حتى تلف ، فعلى المتسبب فى تلف العجل ضمان قيمته يوم التلف . والله أعلم ؟

رئيس لجنة الفتوى

مأمون الشناوى

نظرية المعرفة فى التصوف الاسلامى

اذا تأملنا فى جميع الفلسفات قديمها وحديثها نرى أنها تعتمد أولا وقبل كل شىء على العقل ، تحاول أن تفسر الأشياء والظواهر التى تعرض لها تفسيرا عقليا ، وتحل جميع القضايا حلا يتفق والمنطق ، فالعقل صنم الفلاسفة الأكبر ، أو هو صراط دقيق غاية الدقة تمر عليه المسائل الواحدة تلو الأخرى ، فان قدر لها أن تجتاز هـذا الصراط ، فهى مقبولة عقلا ، والا فهى فى نظرهم وهم أو حديث خرافة .

على أنه فى فترات معينة من تاريخ الفلسفة استطاع شىء آخر أن يقهر صنم الفلسفة الجبار ، ويغتصب منه مكانته فى نظرية المعرفة وغيرها من نظريات الفلسفة ، هذا الشىء هو الالهام . ويطول بنا المقام اذا نحن ذهبنا نستقصى أسباب ذلك .

ويكفى أن نقول إن هذا يأتى غالبا نتيجة لموجة من الشك تغمر النفوس ، وتفشو وابئها على العقول ، فيقف التفكير المنطقى عاجزا عن الوصول الى الحقيقة ، ويتخبط فى سيره تخبط العشواء ، وإذ ذاك يلتفت الانسان فلا يرى إلا القلب من هاد ، ويترك هذا المنطق الذى أتعبته مقدماته ونتائجه ، ويلجأ الى العضو الذى يخفق بين أضلاعه يستهديه ، وبذلك تنتقل المعرفة من العقل الى القلب ، ويصبح أساسها الجديد الاقانة والغيبوبة والوجد والإلهام والكشف .

وهنا ننتقل من الفلسفة الى التصوف ، فنؤمن بضرورات العقل وتقويها ، لا بترتيب المقدمات واستخلاص النتائج ، بل بنور يقذفه الله تعالى فى الصدر ، ذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف ، وهو شبيه بالنور الذى تحدث عنه النبى صلى الله عليه وسلم حين سئل عن معنى قوله تعالى : « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام » فقال : « هو نور يقذفه الله فى القلب فينشرح به الصدر » فقيل « وما علامته ؟ » قال « التجافى عن دار الغرور والإنابة الى دار الخلود » . وهو أيضاً الذى قال فيه صلى الله عليه وسلم : « إن الله تعالى خلق الخلق فى ظلمة ثم رش عليهم من نوره » . فمن ذلك النور ينبغى أن يطلب الكشف ، وهو ينبجس من الجود الالهى فى بعض الأحايين ، ويجب الترصد له كما قال صلى الله عليه وسلم : « إن لربكم فى أيام دهركم نفحات ألا فتعرضوا لها » (١)

فأساس نظرية المعرفة فى التصوف الاسلامى هو القلب ، فهو محل العلم ، ويعنى به لا اللحم

---

(١) المنقذ من الضلال

الصنوبري الشكل المودع في الجانب الأيسر من الجسم ، بل تلك القوة اللطيفة المدبرة لجميع الجوارح ، المطاعة المخدومة من جميع أعضاء الجسم ، وهي بالاضافة الى حقائق المعلومات كالمرآة بالاضافة الى صور المتلونات ؛ فكما أن للمتلون صورة ومثال تلك الصورة ينطبع في المرآة ويحصل بها ، كذلك لكل معلوم حقيقة ، ولتلك الحقيقة صورة تنطبع في مرآة القلب وتتضح فيها . فالعالم عند الصوفي عبارة عن القلب الذي فيه مثل حقائق الأشياء ، والمعلوم عبارة عن حقائق الأشياء ، والعلم عبارة عن حصول المثال في المرآة ، والقلب مرآة مستعدة لأن تتجلى فيها حقيقة الحق في الأمور كلها (١) .

ولقد استعمل الصوفية كلمة العقل ولكنهم في استعمالهم إياها لم يعنوا بها العقل بالمعنى الذي استعمله به الفلاسفة . فالعقل عند الصوفية يطلق ويراد به العقل الأول وهو الذي يعبر عنه بالعقل في قول النبي صلى الله عليه وسلم « أول ماخلق الله العقل فقال له أقبل فأقبل ثم قال له أدبر فأدبر » أي أقبل حتى تستكمل بي وأدبر حتى يستكمل بك جميع العالم دونك ، وهو الذي قال الله تعالى له : « وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا أعز علي ولا أفضـل منك ، بك آخذ وبك أعطي » . وهو الذي يعبر عنه بالقلم كما قال عليه الصلاة والسلام : « إن أول ما خلق الله القلم فقال له اكتب ، فقال وما أكتب ؟ قال ما هو كائن الى يوم القيـامة من عمل وأثر ورزق وأجل ، فـكتب ما يكون وما هو كائن الى يوم القيامة » .

ويطلق العقل أيضا ويراد به النفس الانسانية ، ثم أخيرا يطلق ويراد به صفة النفس ، وهو بالنسبة إلى النفس كالبصر بالنسبة إلى العين ، وهي بواسطته مستعدة لادراك المحسوسات ، وهو الذي قال صلى الله عليه وسلم فيه عن ربه عز وجل « وعزتي وجلالي لأمكننك فيمن أحببت » . وعلى كل حال فألفاظ النفس والروح والقلب والعقل يراد بها في التصوف الاسلامي النفس الانسانية التي هي محل المعقولات (٢)

وتتلخص نظرية الصوفية في المعرفة ، في أن النفس جوهر غير جسماني مستقل عن البدن في وجوده وفي تصرفاته ، وهذه النفس كانت منفصلة عن البدن في عالم علوي ثم هبطت إلى العالم الأرضي فنسيت ما كانت قد علمته أيام أن كانت في ملئها الأعلى ، ثم إنه بالرياضة البدنية والنفسية والمجاهدات ودوام الذكر ، يتحرر الانسان من قيود البدن وتزول عنه الحجب لتنكشف للنفس الحقائق العلوية ، وتنعكس على مرآتها كما تنعكس صور المرئيات على المرآة .(٣)

وهذا يشبه إلى حد كبير نظرية المثل عند أفلاطون بعد مزجها ببعض الآراء الأرسطية ،

---

(١) إحياء علوم الدين (٢) معارج القدس في مدارج معرفة النفس (٣) المرجع السابق

وببعض الأفكار من الأفلاطونيـة الحديثة ؛ ويفسر لنا كيف انتقلت تعاليم المعلم الأول وأستاذه إلى العالم الاسلامى ، بعد أن امتزجت ببعض خصائص الأفلاطونية الحديثة ، وكيف أثرت على تفكير المسلمين ، وظهرت فى فلسفاتهم وأقوالهم ، وأخذت كل طائفة منهم ما يروق لها وما يتفق ومذهبها عن قصد أو عن غير قصد .

ولقد وصف الصوفية نفس الانسان بأوصاف مختلفـة بحسب اختلاف أحوالها ، فهى النفس المطمئنة إذا سكنت تحت الأمر وزايلها الاضطراب بسبب معارضة الشهوات ، والنفس اللوامة اذا لم يتم سكونها ولكنها صارت مدافعة للنفس الشهوانية ومعترضة عليها ، والنفس الأمارة بالسوء إن تركت الاعتراض وأذعنت وأطاعت لمقتضى الشهوات ودواعى الشيطان(١)

(يتبع) سعيد زايد

ليسانسيه فى الفلسفة

الحسد

طبع الناس على التغاير ، فترى بعضهم يحسد بعضا ، وقد انتشر هذا الخلق بينهم قديما وحديثا ، وقد جاء فى الكتاب الكريم ذم هـذا الخلق فقال تعالى : « أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله »

وأحسن ما قيل فيه : « قاتل الله الحسد ما أعدله ، بدأ بصاحبه فقتله » .

وقال أبو تمام الطائى :

وإذا أراد الله نشر فضيلة ... طويت أتاح لها لسان حسود
لولا اشتعال النار فيما جاورت ... ما كان يعرف طيب عرف العود

وقال غيره :

إن يحسدونى فانى غـير لائمهم ... قبلى من الناس أهل الفضل قد حسدوا
فدام لى ولهم ما بى وما بهم ... ومات أكثرنا غيظا بما يجد

وقيل لأبى عاصم النبيل : إن يحيى بن سعيد يحسد وربما قرظك . فأنشد لمن قال له ذلك قوله :

فلست بحى ولا ميت ... إذا لم تعاد ولم تحسد

(١) إحياء علوم الدين

الموجة الخامسة

الارجاء

كانت الموجة الأولى التى سادت المجتمع الاسلامى هى موجة الكفر والايمان ؛ وذلك لطبيعة ظهور الدين الجديد ، الذى كان ظاهرة لم يعهدها الناس من قبل . وما زالت العقول والقلوب تتجه نحو هذا الهدف ، بعض الناس يسرف فى الايمان ويعتقد أن من يخالفه كافر . وظهر الخوارج يكفرون طائفة من أطهر القوم قلبا وأصحهم إسلاما ودينا . وقال الشيعة إن عليا هو الامام وكفروا غيره .

وظهرت طائفة القدرية أو القدرية الذين يقولون بأن للانسان قدرة . وهو بحث فى العمل يتصل من قريب أو بعيد بالكفر والايمان .

وفى غمار هذه الآراء المتباينة اتجه قوم الى القول بأن الايمان القلبى شىء ، والعمل الظاهر شىء آخر . وبذلك فصلوا الايمان عن العمل ، وأخروه عنه ، أو أرجئوه ، فسموا بالمرجئة .

قال أبو المظفر الإسفرايني فى تفصيل مقالات المرجئة وبيان فضائحهم : وجملة المرجئة ثلاث فرق يقولون بالارجاء فى الإيمان (١) .

ويرى جولدزيهر فى كتاب « مذاهب الاسلام » أن هذه الفرقة نشأت على أثر الحملات التى قام بها الشيعة والخوارج ضد بنى أمية ، فبثت دعوة خلاصتها وجوب الخضوع لسلطة الأمويين ، وتأجيل الحكم عليهم بالشرك والتكفير الى يوم الدين . فالارجاء هو التأجيل .

ومن الجائز أن بنى أمية نهضوا للدفاع عن أنفسهم ، وتخلصوا من تهمة تكفيرهم بهذه المقالة وهى الإرجاء .

غير أننا لا نميل كثيرا الى الأخذ بهذا التفسير السياسى ولو أن عليه مسحة من الصواب . لأن بعض المؤرخين ينسبون الإرجاء الى محمد بن الحنفية ، فكيف يكون الأمويون هم أصحاب هذه المقالة بدعوى الدفاع عن أنفسهم من هجمات الشيعة والخوارج ، ومحمد بن الحنفية — كما تعلم — من الشيعة ؟

قال برهان الدين الحلبي فى شرح شفاء القاضى عياض(٢) : إن محمد بن الحنفية كان أول المرجئة وله فيه تصنيف .

---

[١] التبصير فى الدين للاسفرايينى ص ٥٩ [٢] ج ٢ ص ٣٣

وكما نسبوا الارجاء الى الشيعة ، نسبوه أيضا الى أهل السنة . قال الشهرستانى فى الملل والنحل بصدد الكلام عن غسان المرجئ : « إن غسان كان يحكى عن أبى حنيفة رحمه الله مثل مذهبه ، ويعده من المرجئة ، ولعله كذب . ولعمرى كان يقال لأبى حنيفة وأصحابه : مرجئة السنة ، وعده كثير من أصحاب المقالات من جملة المرجئة ، ولعل السبب فيه أنه لما كان يقول : الإيمان هو التصديق بالقلب ، وهو لا يزيد ولا ينقص ، ظنوا أنه يؤخر العمل عن الايمان ، والرجل مع تحرجه فى العمل كيف يفتى بترك العمل ؟ وله سبب آخر : وهو أنه كان يخالف القدرية والمعتزلة الذين ظهروا فى الصدر الأول ، والمعتزلة كانوا يلقبون كل من خالفهم فى القدر مرجئا ، وكذلك الوعيدية من الخوارج ؛ فلا يبعد أن يكون اللقب إنما لزمه من فريقى المعتزلة والخوارج . والله أعلم » (١) .

وأغرب من ذلك أن فريقا من المرجئة وافقوا القدرية فى القول بالقدر مما ينقض كلام الشهرستانى السابق من أن المعتزلة كانوا يلقبون كل من خالفهم فى القدر مرجئا ، وهؤلاء مثل « غيلان الدمشقى ، وأبى شمر المرجئ ، ومحمد بن شبيب المصرى . وهؤلاء داخلون فى قول النبى صلى الله عليه وسلم : « إن القدرية والمرجئة لعنتا على لسان سبعين نبيا » . فيستحقون اللعن من جهتين : من جهة القول بالإرجاء ، ومن جهة القول بالقدر » .

فنحن نرى أن المرجئة انحازوا إلى كل فرقة موجودة ؛ إلى أهل السنة ، وإلى الشيعة ، وإلى القدرية الذين تحولوا فيما بعد إلى المعتزلة .

ومن الطبيعى أن يخالفهم الخوارج ، لأن مقالتيهم متعارضتان ؛ فالخوارج يغالون فى تكفير من يرتكب أى معصية . بل لقد ذهب الخوارج إلى أن أهل السنة من المرجئة ، وأول من سمى أهل الجماعة بالمرجئة هو نافع بن الأزرق الخارجى فى بعض الروايات . وما حكاه الشهرستانى من نسبة الإرجاء إلى أبى حنيفة يدل على صحة هذا الاتهام .

وهذا يقتضى منا بيان حقيقة الإرجاء .

الإرجاء فى اللغة التأخير ، أرجأه أى أمهله وأخره

وقال الشهرستانى : إن للإرجاء معنى ثانيا هو إعطاء الرجاء . ثم قال : « أما إطلاق اسم المرجئة على الجماعة (يريد فرقة المرجئة) بالمعنى الأول فصحيح لأنهم كانوا يؤخرون العمل عن النية والقصد » .

وقال صاحب المصباح المنير : « والمرجئة طائفة يرجئون الأعمال أى يؤخرونها فلا يرتبون عليها ثوابا ولا عقابا ، بل يقولون : المؤمن يستحق الجنة بالإيمان دون بقية الطاعات ، والكافر يستحق النار بالكفر دون بقية المعاصى . » .

(١) الشهرستانى ج ١ ص ١٤٧ .

قال الإسفرايينى : « وإنما سموا مرجئة لأنهم يؤخرون العمل عن الإيمان على معنى أنهم يقولون : لا تضر المعصية مع الإيمان ، كما لا تنفع الطاعة مع الكفر » (١) .

وقال الشهرستانى : « وأما بالمعنى الثانى (أى إعطاء الرجاء) فظاهر ، فأنهم كانوا يقولون : لا تضر مع الإيمان معصية ، كما لا ينفع مع الكفر طاعة .

« وقيل الارجاء تأخير حكم صاحب الكبيرة إلى القيامة ، فلا يقضى عليه بحكم ما فى الدنيا من كونه من أهل الجنة أو من أهل النار . فعلى هذا المرجئة والوعيدية فرقتان متقابلتان .

« وقيل الارجاء تأخير على رضى الله تعالى عنه عن الدرجة الأولى إلى الرابعة . فعلى هذا المرجئة والشيعة فرقتان متقابلتان .

« والمرجئة أصناف أربعة : مرجئة الخوارج ، ومرجئة القدرية ، ومرجئة الجبرية ، والمرجئة الخالصة » .

أما صاحب مختصر الفرق بين الفرق فجعل المرجئة ثلاثة أصناف : « صنف منهم قالوا بالارجاء فى الإيمان وبالقدر ، وصنف منهم قالوا بالإرجاء فى الإيمان وبالجبر فى الأعمال . والصنف الثالث خارجون عن الجبر والقدر » (٢) .

فلم يذكر الرسعنى فى المختصر مرجئة الخوارج .

وأكبر الظن أن الخوارج لم يكونوا من المرجئة على ما سبق أن ذكرناه .

ولم تذكر كتب المقالات إلا فرق المرجئة الخالصة ما عدا الشهرستانى الذى ذكر طرفا منهم . وهم جميعا متفقون على أنها خمس :

١ — أتباع يونس بن عون . وهم يقولون إن الايمان لا يقبل الزيادة والنقصان .

٢ — أتباع غسان المرجىء . وهم يقولون إن الإيمان غير قابل للزيادة والنقصان . وكل قسم من الإيمان فهو إيمان .

٣ — أصحاب أبى معاذ التومنى . وهم يزعمون أنه لا يضر مع الإيمان معصية ما ، وأن الله تعالى لا يعذب الفاسقين من هذه الأمة .

٤ — أتباع ثوبان . وهم يزعمون أن العصاة من المسلمين يلحقهم على الصراط شىء من حرارة جهنم ، لكنهم لا يدخلون جهنم أصلا (٣) . وهم يقولون : الإيمان إقرار ومعرفة بالله وبرسله وبكل شىء يقدر وجوده فى العقل (٤) .

---

(١) التبصير ص ٦٠ [٢] مختصر الفرق بين الفرق للرسعنى ص ١٢٢ [٣] اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازى [٤] التبصير فى الدين ص ٦١ .

٥ — أصحاب بشر المريسى ، ومرجئة بغداد من أتباعه ، وكان يقول : الايمان هو التصديق بالقلب واللسان .

قال ابن الراوندى : « وقد خرجت المعتزلة بأسرها من الاجماع لقولها بالمنزلة بين المنزلتين ، وذلك أنه لم يكن بين الأمة خلاف قبل ظهورهم فى فساد قول من زعم أن مذنبى المقرين ليسوا بمؤمنين ولا كافرين ولا منافقين ، ولم يكن للناس إلا ثلاثة أقاويل : أحدها قول الخوارج فى الاكفار ، والثانى قول المرجئة ، والثالث قول الحسن فى النفاق . . . . وكان الخوارج وأصحاب الحسن والمرجئة على أن صاحب الكبيرة فاسق فاجر ، ثم تفردت الخوارج وحدها فقالت : هو مع فسقه وفجوره كافر ، وقالت المرجئة وحدها : هو مع فسقه وفجوره مؤمن . وقال الحسن ومن تابعه : هو مع فسقه وفجوره فاسق (١) »

فلا شك أن المرجئة أسبق من المعتزلة ، وقد وقفوا من مسألة الايمان والكفر موقفا فريدا ؛ فهم يحكمون على التصديق دون العمل ، ويقولون بأن الايمان لا يزيد ولا ينقص .

وهذا يخالف رأى أهل السنة ، قال البخارى فى كتاب الايمان : « وهو قول وفعل ويزيد وينقص ، قال تعالى : « ليزدادوا إيمانا مع إيمانهم » » .

قال الكرمانى فى شرحه على البخارى : « قالوا الايمان يزيد وينقص ولم يقولوا الاسلام يزيد وينقص . قال : وقال سفيان بن عيينة : الايمان قول وفعل يزيد وينقص . فقال له أخوه ابراهيم : لا تقل ينقص . فغضب وقال : اسكت ياصبى بل ينقص حتى لا يبقى منه شىء » .

قال الرازى فى اعتقادات فرق المسلمين والمشركين : « وأما مذهب أهل السنة والجماعة فى هذا الباب فهو أنا نقطع بأن الله تعالى سيعفو عن بعض الفساق ، لكنا لا نقطع على شخص معين من الفساق بأن الله لا بد وأن يعفو عنه » ؟

دكتور

أحمد فؤاد الاهوانى

التخاذل

قال عبد الله بن معاوية بن جعفر :

وأنت أخى مالم تكن لى حاجة فان عرضت أيقنت أن لا أخا ليا

فلا زال ما بينى وبينك بعدما بلوتك فى الحاجات إلا تماديا

كلانا غنى عن أخيه حياته ونحن إذا متنا أشد تغانيا

وعين الرضا عن كل عيب كليلة ولكن عين السخط تبدى المساويا

ولكن هذا مذهب المسلمين الذى يكشف عنه قول النبى صلى الله عليه وسلم : « المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا »

(١) الانتصار والرد على ابن الراوندى للخياط المعتزلى ص ١٦١ ـ ١٦٦

لغـــــويات

— ٢ —

٤ — هذا محمد الأكرم ، وهــذه هند الكُبْرى

عنّ لى أن أعرض لمبحث مطابقة اسم التفضيل لموصوفه . فالمعروف أنه إذا كان هذا الاسم معرّفا بأل وجب أن يوافق موصوفه فى الأفراد والتثنية والجمع والتذكير والتأنيث ، فيكون مشتملا على علامات النوع والعدد . ويجرى معلمو العربية فيما يطالبون به تلاميذهم من تطبيق القواعد والتمرين فيها على هــذا ، فيقول المعلم للتلميذ مثلا : هات جملا يكون فيها اسم التفضيل من الكرم صفة للاثنين وللاثنتين وجمع النوعين ، مع تعريف الوصف . فيقول التلميذ : رأيت الفتيين الأكرمين ، والفتاتين الكُرميين ، والفتيــة الأكارم ، والفتيات الكُرَم أو الكُرميات . ولا يحس المعلم أو التلميذ فى ذلك حرجا ، أو حاجة لتعرف أن هذه الصيغ جاءت فى اللغة وأثرت عن العرب ؛ إذ كان مما وقر فى نفوسهم أن هذا قياس وموضع اطراد ، وسنن مألوف وطريق مهيع . ولــكن المرء إذا سار فى هذا السبيل ومضى على مُضَوّائه يقرعه مالم يألفه من قبل ؛ فيجد فى اللغة النهج الأقوم ، فاذا أخــذ الوصفَ منه للخطة وجد الخطة القُومى ، ولــكنه لايجدها فى كلام الناس ، ويجد فى الكتاب العزيز فى أوائل سورة الاسراء : « إن هــذا القرآن يهدى للتى هى أقوم » ولم يأت فيه : القومى ، والكلام معها وجز ، وقد جاء فى سورة طه فى حديث السحرة عن موسى وهرون عليهما الصلاة والسلام : « ويذهبا بطريقتكم المثلى » . وقال الزمخشرى فى الآية الأولى : « للتى هى أقوم : للحالة التى هى أقوم الحالات وأسدها ، أو للملة أو للطريقة » .

وقد رأيت فى الارتشاف (١) نصا فى هــذه المسألة نقله صاحب التصريح ، يجعل الأمر فى هذا مقصورا على السماع ، فلا نقول فى غير المذكر مالم يرد به سماع . وهاك نص الارتشاف « وفى المستوفى لأبى سعيد (٢) الفــرُّخان ما نصه : وأما مع الألف واللام فقد تثنى وتجمع

---

(١) هو لأبى حيان ، ضمنه ما نثره فى شرح التسهيل . وهو مخطوط فى دار الكتب المصرية

(٢) هو أبو سعيد على بن سعيد ، كما فى التصريح فى مبحث أفعل التفضيل ، وفى البغية ٣٥٥ : أبو سعد على بن مسعود والظاهر أن كنيته أبو سعيد ، فقد ورد ذكره بهذه الكنية فى باب النسب فى الأشمونى ففيه فى مبحث حذف الياء فى النسب إلى نحو طىء : « ودخل فيه أيضا أيم ، فيقال فيه أيمى ، وهو مقتضى إطلاق سيبويه والنحاة . وقال أبو سعيد فى كتابه المستوفى : وتقول فى أيم أيمى » . ومما ينبغى التنبيه عليه فى هذا المقام أن صاحب التصريح قال : « قال أبو سعيد على بن سعيد فى كفاية المستوفى » وظاهر أن لفظ كفاية محرف عن كتابه . والفرخان بالفاء وإن كان فى نسخة الارتشاف بالقاف ، فهو تحريف ، وهو من أسماء الأعاجم . وكأن الأصل فيه فرخ . ويقال فيه : فروخ ، وهو أبو العجم الذين فى وسط البلاد ، وأخو إسماعيل وإسحق ، كما فى القاموس . وقد أضيفت اليه الزيادة (ان) للدلالة على النسب ، كما قالوا فى عبادان : إنها منسوبة الى عباد وهــذا من لغة أهل البصرة أن يلحقوا الألف والنون بما يريدون النسب اليه . ويراجع معجم البلدان فى المادة : عبادان .

وتؤنث ، تقول : الأفضلان والأفاضل والفضلى ، وإن كنت لا تستغنى فى الجمع والتأنيث عن اعتبار السماع ؛ فإن الأشرف والأظرف ليس بمستعمل الجمع منهما والتأنيث استعمال الأفاضل والفضلى ، والأطاول والطولى من الأطول والأفضل ؛ وأيضا الأكرم والأمجد ، قد سمع منهما الأكارم والأماجد ، ولم يستعمل الكرمى والمجدى » . ويقرب من هذا النص ما جاء فى الخصائص (١ / ٣٢٨) :

« وذهب بعضهم الى أن أسعد تذكير سعدى ، ولو كان كذلك لكان حريا أن يجىء به سماع ، ولم نسمعهم قط وصفوا بسعدى » . فظاهر كلامه أن الوصف بسعدى يتوقف على سماع .

وترى أن هذا الحكم فيه حرج وضيق ، وهو لا يوانى حاجة المتكلمين ؛ فالمقامات تدعو الى وصف المؤنث والجمع باسم التفضيل المقرون بأل . والذهاب الى الوصف بالموصول بجملة فيها اسم التفضيل مفرد نكرة ، كأن يقال : هذه هند التى هى أكرم ، على حد ما أوردته من قوله تعالى : إن هذا القرآن يهدى للتى هى أقوم ، فيه أيضا كلفة ومجانبة لليسور من القول . لذلك كنت أميل الى أن يكون أمر المطابقة قياسا لا يتوقف على سماع ، لا سيما وقد كثر ما ورد عن العرب فيه المطابقة .

ووجدت فى الأمالى (١) لأبى على القالى نصا يفيد أن المطابقة قياسية عند بعض القبائل العربية ، فارتاحت نفسى لهذا ، وها هو ذا النص : « قال بعض بنى عقيل وبنى كلاب : هو الأكرم والأفضل والأجمل والأحسن والأرذل والأنذل والأسفل والألأم . وهى الكرمى والفضلى والجملى والحسنى والرذلى والنذلى والسفلى واللؤمى . وهن الرذل والنذل واللؤم » . وظاهر أن الراوى يريد أن هؤلاء يصوغون اسم التفضيل للمؤنث والجمع مقرونا باللام مع المطابقة فيما يعرض لهم . وإنما ذكر ما أورده على سبيل المثال .

٥ — اشتر أى كتاب . بع هذا بأى ثمن .

ترى هذا الاستعمال منتشرا متداولا بين الناس ، ويكثر فى عبارات المؤلفين . وإذا أردنا أن نرد أيا هذه الى ما ذكره علماء العربية من معانيها ومواقعها ونتبين حالها ، عمى علينا نبؤها ، وأشكل أمرها .

فأى تكون شرطية ؛ نحو أيما الأجلين قضيت فلا عدوان على ، وقوله : أياما تدعوا فله الأسماء الحسنى ، وتكون موصولة ؛ نحو قوله تعالى : ثم لننزعن من كل شيعة أيهم أشد على الرحمن عتيا . ومن أمثلة سيبويه فى الكتاب (٢) أيها تشاء لك . قال : « فتشاء صلة لأيها حتى

(١) ج ١ ص ١٥٢ (٢) ج ١ ص ٣٩٧

كل اسما ، ثم بنيت لك على أيها ، كأنك قلت : الذى تشاء لك ، فاذا أدخلت الفاء جزمت فقلت أيها تشأ فلك » . يريد سيبويه فى الوجه الأخير أن تكون أى شرطية . وتكون أى استفهامية نحو قوله تعالى فى سورة مريم : « وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات قال الذين كفروا للذين آمنوا أى الفريقين خير مقاما وأحسن نديا . ويتفرع من الاستفهامية أى التعجبية ؛ نحو سبحان الله ! أى رجل زيد ! وتفرع منها أيضا الدالة على الكمال ، وهى إن وقعت بعد نكرة كانت صفة ؛ نحو مررت بعالم أى عالم ، أو بعد معرفة كانت حالا ، نحو هذا محمد أىَّ عالم . وقال سيبويه فى الكتاب (١) : « وسألته (يعنى الخليل) عن قوله (٢) :

فأومأت إيماء خفيا لحبتر ولله عينا حبتر ! أيما فتى !

فقال أيما تكون صفة للنكرة ، وحالا للمعرفة ، وتكون استفهاما مبنيا عليها (يريد سيبويه أن تكون مبتدأ) ، ومبنية على غيرها (يريد أن تكون خبرا) . . وأيما فتى : استفهام ألا ترى أنك تقول : سبحان الله ! من هو ! وما هو ! فهذا استفهام فيه معنى التعجب » . وظاهر من كلامه أن أيما فتى فى البيت بالرفع ، وأى فيه مبتدأ محذوف الخبر ، وكذلك جعله الأعلم فى شرح الشاهد حيث يقول : « ورفعه بالابتداء والخبر محذوف ، والتقدير أى فتى هو ، وما زائدة مؤكدة » . ولكن متأخرى النحاة يروون البيت بنصب أيما على أن أيا فيه حال من حبتر ، وكأنه غرهم صدر كلام سيبويه ، ولكنه يقول بعد : وأيما فتى استفهام ، والمعنى على الرفع أبلغ وأجود ؛ إذ يكون أيما فتى جملة مؤكدة لما قبلها من المدح والتعجب من زكانة حبتر وفطنته ، وهذا يفوت بجعل أيما فتى حالا .

وقد زاد الأخفش فى أقسام أى أن تكون نكرة موصوفة ، نحو مررت بأى معجب لك .

ومن أقسامها أن تكون وصلة الى نداء ما فيه ال : نحو يأيها الانسان ما غرك بربك الكريم ! .

وبعد عرض ما تقدم أعود الى المثالين اللذين سطرتهما فى صدر المبحث لتخريج أى فيهما على أحد هذه الأقسام .

وفى هـذا المقام أذكر أن أيا الموصولة يلتزم فيها جمهور النحاة أن تضاف الى معرفة . ولا

(١) ج ١ ص ٣٠٢

(٢) هو الراعى النميرى ، كان معاصرا للفرزدق وجرير ، ودخل فى المهاجاة بينهما . وهذا البيت من قصيدة يذكر فيها أن قوما نزلوا به ليلا ، وهو فى عوز وضيق ذات يد ، فلم يجد ما يقريهم ، فأومأ إلى غلامه حبتر أن ينحر إحدى رواحلهم ، ففعل ، وبات القوم فى قرى طيب من ناقتهم وهم لا يدرون . حتى إذا جاء الصباح جاء راعيه بإبله من المرعى ، فأعطاهم براحلتهم أخرى كريمة من ماله ، ووعدهم أخرى إذا جاء الخصب وزال كلب الشتاء .

يجيزون إضافتها الى نكرة ، وأجاز ذلك فيها ابن عصفور (١) وابن الضائع (٢) ، وهما من نحاة الأندلس الأجلاء ، فلا بأس بالجرى وراء مذهبهما ، والحطب فى حبلهما .

ونرى فى شعر المتنبي بيتا يتصل بما نحن فيه ، وهو :

صحت السوار لأى كف بشرت ... بابن العميد وأى عبد كبرا

فأى فى هذا البيت موصول اسمى ، وقد أضيف الى نكرة ، وهذا يستأنس به لرأى ابن عصفور وابن الضائع ، وقد كان أبو الطيب من العلم بالعربية بالمكان الذى لا يجهل ، وكان فى جمهرة من النقاد وذوى البصر بأسرار العربية ، وحسبك بابن جنى وابن خالويه . وقد جعل ابن عصفور وابن الضائع من ذلك قوله تعالى : وسيعلم الذين ظلموا أى منقلب ينقلبون ، فأى موصول مضاف الى نكرة ، والمعنى عندهما : وسيعلم الذين ظلموا المنقلب الذى ينقلبونه ، فأما جمهور العلماء فيجعلون أى منقلب استفهاما ، وهو معمول لقوله ينقلبون ، والجملة سدت مسد مفعولى سيعلم ، كما هو معروف .

وقد يكون من بابة بيت المتنبي قول زهير :

بان الخليط ولم يأووا لمن تركوا ... وزودوك اشتياقا أية سلكوا

الخليط المجاورون للدار ، ولم يأووا : لم يرقوا ، وقوله زودوك اشتياقا : أى جعلوا زادك اشتياقا اليهم ، أية جهة سلكوها ، فأية موصول اسمى ، وهو ظرف لزودوك . وقد أضيف فى التقدير الى نكرة كما ترى ، وهذا أقرب أن يقدر أية الجهة .

وبعد ، فلو قيل : اشتر أى كتاب تريد أو يعرض عليك مثلا لكان كلاما صحيحا موافقا لبيت المتنبي ، ومن قبله لكلام زهير ، فله وجه من العربية صحيح ، فأما اشتر أى كتاب فليس على غرار ما أثر عنهم . فينبغى اجتناب مثل هذا ، وإن كان يمكن تخريجه على أن الصلة محذوفة أى أى كتاب تشاء مثلا ، ولكن حذف الصلة لا ينقاس .

وقد كان خطر لى أن تكون أى فى بيت المتنبي نكرة موصوفة على حد ما يرى الأخفش ، وعلى ذلك يخرج نحو اشتر أى كتاب على حذف الصفة ، وهو كثير مطرد بخلاف حذف الصلة ، ولكن ثنانى عن هذا الخاطر أن النكرة الموصوفة عند الأخفش لا تضاف ، إذ كانت كالتى توصف ، كما تفيده عبارة الرضى فى مبحث الموصول من شرحه على الكافية ، وهذا القسم يجب استثناؤه من قولهم إن أيا ملازمة للاضافة لفظا أو تقديرا . والله أعلم ؟

محمد على النجار

(١) هو أبو الحسن على بن مؤمن الأشبيلى ، مات سنة ٦٦٣ هـ

(٢) هو على بن محمد ، مات سنة ٦٨٠ هـ

مجلس رسول الله

حينما نستعرض صورة مجالسنا واجتماعاتنا نجد بها من العيوب والنقائص الشيء الكثير ، فمجالس الزملاء والإخوان عندنا صاخبة لاعبة ، يستباح فيها من التبذل والفحش ماقد تعلمون ، ومجالس الأسر فاترة لاغية ، تسودها عادات دخيلة غريبة ، والجالسون الى دروس العلم أو خطب الوعظ يجلسون بأشباحهم دون أرواحهم ، وبذواتهم دون قلوبهم ، وقد يتكلم بعضهم مع جاره فى خصوصياته وشئونه الدنيوية ، بصفة تدل على الاستهتار ، وتعوق غيره عن متابعة ما يقول الواعظ أو المحاضر ، ولعلنا لم ننس بعد أننا نشاهد أناسا يلغطون بمختلف الأحاديث والنوادر عند تلاوة القرآن فى المحافل والمآتم وغيرها . . . وناهيكم بما يحدث فى مجالس النوادى والجمعيات من الضجيج والعجيج وسوء النظام ؛ كل واحد يريد أن يعلو صوته على أصوات الجميع ، وكل يريد أن ينتصر لفكرته ولو كانت ضلالا فى ضلال ؛ وقد يتكلم عشرة من الحاضرين فى وقت واحد ، بينما لا يستمع اليهم إلا واحد أو اثنان . الى غير ذلك من مظاهر الاختلال .

وتلك أحوال سيئة ، ومظاهر قبيحة ، من الواجب أن نكر عليها بالمحاربة والاستئصال .

ولعله من الخير لنا فى هذا المقام أن نعرف كيف كان ينعقد مجلس رسول الله صلوات الله وسلامه عليه ، وماذا كان يراعى فيه من الأخلاق والآداب ، وكيف كانت تسيطر عليه الحكمة والهيبة والهدوء والوقار ، عسى أن يكون فيها بلاغ وذكرى لقوم يعقلون .

لقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يختار أن يجعل مجلسه فى مكان ، ويرجح أنه ما بين المنبر وحجرة عائشة رضى الله عنها ، وهو المعروف باسم « الروضة الشريفة »

فكان رسول الله يفيض هنالك مع صحابته فى شئون الدين والدنيا ، ويرشدهم إلى سبل الكمال والفلاح !

فكان إذا انتهى من صلاة الفجر جلس اليهم ونصحهم بما يفتح الله به عليه ، حتى تبدو تباشير الصباح ، ويدنو وقت العمل ، فينفض المجلس ، ويتوجه كل إلى سبيله .

وكثيراً ما كان يعقد مجلسه فى غير ذلك الوقت ضاربا بذلك المثل فى مجاراة الحوادث والتمشى مع الظروف !

وكان الصحابة يجلسون إلى رسول الله حلقة بعد حلقة دون أن يزاحم أحد أحداً ، وكانوا يهمون بالوقوف إجلالا له عند حضوره فيمنعهم ، كما روى أبو أمامة ،

قال : « خرج علينا رسول الله فقمنا له ، فقال : لا تقوموا كما يقوم الأعاجم يعظم بعضهم

بعضا » (١) . فكان يجلس صلى الله عليه وسلم مختلطا بهم ، ثم يأخذ فى تطهير أرواحهم وتزكية نفوسهم بما آتاه الله من جوامع الكلم ، وأمده من معجز التنزيل . فكان لا يميز نفسه عن صحابته بشيء ولا يتكبر عليهم . كان يستمع لكل إنسان ، ويجيب كل سائل ، حتى لقد جاء فى حديث هند بن أبى هالة : كان رسول الله يعطى كل واحد من جلسائه نصيبه ، حتى لا يحسب أحد أن أحدا أكرم عليه منه ! .. بل كان يقدم الفقراء على الأغنياء ، ويكرم المستضعفين قبل الأقوياء .

أما ما كان يلقى فى هذا المجلس من الغرر والدرر ، فذلك شيء لا يحيط به بيان ، ولا ينال وصفه لسان ، فحدث ما شئت عن آيات التقويم والتوجيه ، والنصح والإرشاد ، والتربية والتعليم ، والفصل فى الخصومات ، والقضاء فى الحادثات والمشكلات ، واستقبال الوفود ، وإعداد الخطط والمناهج للسلم والحرب ؛ ثم هو بعد ذلك لا يقتصر على روح المحافظة والجد ، بل كان يشتمل أحيانا على جانب من الطرف والملح ، والدعابة البريئة والقصص المتنوعة التى لاتنال من دين أو مروءة ، والتى لا تخرج القوم عن وقارهم وحسن استماعهم وجميل أدبهم ، فكثيرا ما أنشد الشعر فى مجلس رسول الله وضربت الأمثال ورويت نوادر الأخبار ، حتى لقد روى الترمذى عن جابر بن سمرة قال : جالست رسول الله أكثر من مائة مرة ، وكان أصحابه يتناشدون الشعر ، ويتذاكرون أشياء من أمر الجاهلية وهو ساكت ، وربما تبسم معهم ! .

أما آداب الصحابة فى هذه المجالس فمسك يتضوع ، وزهر ينفح . منها أنهم كانوا يجلسون صامتين خاشعين لا يتكلمون ولا يهمسون ولا يعرضون ولا يفكرون فى شيء غير ما يسمعون، فقد روى أصحاب السنن عن أسامة بن شريك أن رسول الله إذا تكلم أطرق جلساؤه كأنما على رءوسهم الطير ؛ أى فى حالة السكون التام ، لأن الطائر ينفر من أقل حركة تصدر ؛ وكانوا إذا أرادوا مخاطبته خفضوا معه أصواتهم إجلالا لمقامه ومجلسه .

فإذا ما رأوا رجلا مقبلا عليهم احتفوا به ووسعوا له فى المكان حتى يجلس مستريحا مكرما ، لأن الله أمرهم بذلك فقال : « يأيها الذين آمنوا إذا قيل لكم تفسحوا فى المجالس فافسحوا يفسح الله لكم » ! .

كانوا رضوان الله عليهم يسألون فى أدب ، ويتجادلون فى رفق ، ويقبلون الرأى عن يقين ،

---

(١) هنالك أحاديث تدل على إباحة القيام ، والتوفيق بينها وبين أحاديث النهى عن القيام هو أن القيام منهى عنه إذا خيف منه الكبر أو النفاق ، وهو مباح إذا أريد به خالص الاحترام والتكريم والمحبة ، كما نفعل مع الوالدين والعلماء والأولياء ، وما نهاهم النبى الكامل عن القيام له إلا ليضرب المثل الأعلى فى التواضع صلوات الله عليه ! .

ويؤمنون بالفكرة بعد بحثها ، ويستوضحون ما أشكل عليهم بغية الوصول إلى الحق ، لا قصدا للمماراة والمغالبة ، وكانوا يغضون من أصواتهم وأبصارهم ، ويقتصدون فى كلامهم وحركاتهم ، ويعطون كل ذى حق حقه ، ويجمعون بين جمال المظهر وطهارة الروح ويقظة العقل ! .

ولم يقصر رسول الله صلوات الله وسلامه عليه مجلسه على الرجال ، بل أعطى المرأة حقها من التعليم والتهذيب ، فقد جاءت إليه النساء قائلات : يانبى الله ! غلبنا عليك الرجال ، فاجعل لنا يوما من نفسك ؛ فخصص لهن يوما يلقاهن فيه ليعظهن بما يجعلهن ربات صالحات للبيوت ، ينشئن الصغار ، ويوقدن نيران العزائم فى صدور الرجال ! .

وكان يحدث أحيانا أن يجمع الصحابة بين غذاء القلوب وغذاء البطون ، فيأكلون فى نهاية المجلس تمرا ، أو يشربون مما أحل الله ، فإن لم يوجد من ذلك شىء غادروا المجلس وقد ارتوت قلوبهم وأجسادهم بذلك الرى الصافى الذى أمد الله به نبيه وجعله شفاء ورحمة للمؤمنين ! .

هـذه أيها المسلمون هى مجالس رسول الله صلوات الله وسلامه عليه ، كان يزينها اختيار المكان والوقت المناسبين ، وحرص السامعين على حضورها مبكرين ، وتحليهم بالأدب والوقار وتعاطفهم وتوادهم وتآخيهم ، وتواضع الرئيس المحدث وتسويته بينهم ، وميلهم فى الغالب الى نافع الحديث وصالح القول ، وتجديد عزائمهم أحيانا ببرىء الطرف والدعابات .

هكذا كانت مجالسهم التى مدتهم بالعلوم والمعارف ، وجالت بهم فى آفاق الحق والفضيلة والجمال ، فهل لنا أن نفكر فى أن نجعل مجالسنا الآن شبيهة بها ، فنحرص فيها على الصمت وحسن الاستماع واحترام الكبير ، وعدم السخرية من آراء الناس ، وعلى النافع مما يقال ، وإذا تناقشنا أن تكون مناقشتنا هادئة رزينة ، يقصد منها الوصول الى الحقيقة الناصعة التى لا مواراة فيها ولا التواء ، وأن نعلم أن هذه المجالس كلما كانت مقربة من الله رابطة بأسبابه كانت أدعى الى الحرص عليها ، والمبالغة فى احترامها وإجلالها ، لأننا باعراضنا عن مثل هذه المجالس أو تهاوننا بحقوقها نكون معرضين عن الله وكلمته ، فقد روى أن ثلاثة رجال دخلوا مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو جالس بين صحابته يحدثهم ، أما الأول فرأى فرجة فى الحلقة فجلس فيها ، وأما الثانى فجلس خلف الناس فى حياء ، وأما الثالث فأدبر معرضا عن المجلس ، فلما انتهى النبى من كلامه قال لأصحابه : ألا أخبركم عن هؤلاء الثلاثة ؟ قالوا : نعم يارسول الله . فقال : أما الأول فأوى الى الله فآواه الله ، وأما الثانى فانه استحيا فاستحيا الله منه ، وأما الثالث فقد أعرض فأعرض الله عنه ! . . .

نعم هكذا كانت مجالسهم ، فاعتبروا يا أولى الأبصار !

أحمد الشرباصى
خريج كلية اللغة العربية

قدامة بن جعفر

مدرسة النقد الأدبي

عرض وتحليل لكتابه « نقد الشعر »

— ٧ —

نقد قدامة لمن سبقه :

من عادة الزمن أن يكيل للناس صاعا بصاع ؛ فالعين بالعين ، والسن بالسن ، والجروح قصاص . وفي المثل كما تدين تدان ، وكأنما أشرعت تلك الرماح في وجه قدامة انتقاما لما فعل مع سابقيه من العلماء ، وإن كان بلفظ عف وأسلوب طاهر واتجاه صحيح وحجة واضحة . وهاك بعض ما نجده في كتابه من مآخذ على سابقيه ؛ فقد أنكر على من عاب امرأ القيس في قوله :

فمثلك حبلى قد طرقت ومرضع فألهيتها عن ذي تمائم محول

إذا ما بكى من خلفها انصرفت له بشق وتحتي شقها لم يحول

بأن معناه فاحش ، وقال « وليس فحاشة المعنى في نفسه مما يزيل جودة الشعر فيه » ص ١٥ . وهذا مبدأ عظيم في نزاهته ، وتقدير كبير للشعر من حيث هو شعر نحمده لقدامة .

كذلك أنكر على من عاب هذا الشاعر في قوله :

ولو أن ما أسعى لأدنى معيشة كفاني ولم أطلب قليل من المال

ولكنني أسعى لمجد مؤثل وقد يدرك المجد المؤثل أمثالي

ثم قوله بعد ذلك بعد أبيات :

فتملأ بيتنا أقطا وسمنا وحسبك من غنى شبع وري

بأن هذا تناقض . ثم أطال في الرد عليهم محاولا تصحيح معنى الشعرين ليتوافقا في المفهوم . ولكنني لا أوافق قدامة ولا مخالفيه فيما ذهبوا اليه ؛ لأن امرأ القيس قال الشعر الأول وهو لا يزال ملكا قوى الشكيمة ممتلىء القلب بالعزة والآمال العذاب وعلو الهمة ، إذ كان يطالب بثأر أبيه ويؤمل أن يتولى الملك مكانه بعد أن يقضى إربه من بنى أسد ، وأما الشعر الآخر فقد قاله بعد أن فترت همته وانفض عنه أنصاره ويئس من بلوغ غايته وغدا في بؤس وشقاء حملاه على الاستنجاد بقيصر الروم . فالحالتان مختلفتان فلا تناقض ولا شبهة . ومثل هذه التفرقة لا تخفى على قدامة ، ولكنه السهو ، وسبحان من جل عنه .

وفي ص ٣٤ يثور على من يعيب الغلو ويتوسع في بيان جماله ، ويرد على من عاب مهلهلا في قوله :

ولولا الريح أسمع من بحجر   صليل البيض تقرع بالذكور

وأبا نواس فى قوله :

وأخفت أهل الشرك حتى إنه   لتخافك النطف التى لم تخلق

ثم يعرج على قصة نقض النابغة لحسان بن ثابت فى سوق عكاظ فى قوله :

لنا الجفنات الغر يلمعن بالضحى   وأسيافنا يقطرن من نجدة دما

وذلك بعد أن يأخذ على من استساغ هذا النقد من العلماء أنهم يعيبون الغلو ثم يطالبون به حسانا . والحق أن قدامة كان موفقا تمام التوفيق فى نقده هذا ، ثم فى تحليله البيت وبيان ما فيه من جمال وصواب . وكلامه فى هذا الموضع يجب أن يقرأ كثيرا ويتأمل فيه طويلا .

وفى ص ٤٠ يقول : وما أقل من يفهم أن ذلك داخل فى الأربع الخلال ! يعنى العقل والشجاعة والعدل والعفة ، وهى الصفات التى جعلها أصول المدح .

وفى ص ٧٣ يعيب بعض الناس بعدم إدراك الفرق بين النسيب والغزل .

ومما تقدم نرى أن قدامة تعرض لغيره بالنقد والتجريح ، إلا أن خلقه عافاه من تعيين الأشخاص أو النزول بالنقد عن مكانته العفة السامية ، فضلا عن أن نقداته كلها متفقة والصواب مسايرة لاتجاه العقل .

منزلة النقد فى تقدير العلماء :

وهكذا تدور المعارك بين العلماء وينتج عنها أعظم الآثار العلمية ، إذ تمحص المسائل وتحقق النظريات وتبحث القضايا « فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث فى الأرض » .
ويجب أن يكون معلوما أن النقد ليس مما يعيب الأدباء والمفكرين والمؤلفين بل هو السبيل الأول لتخليص العلوم من شوائبها وتهذيب الفنون مما يكدرها ، بل لو نظرنا فى أفق متسع لوجدنا النقد شريعة الحياة فى شتى مظاهرها وطريق الرقى والسير بالأمم إلى أوج الحضارة وسماك السعادة ، وقد كان النقد وما زال من الأسس التى قامت عليها الحضارة الحديثة فى جميع نظمها ، حتى إن الحكومات (الديمقراطية) تعمل على خلق معارضة لها فى المجالس النيابية حتى تقتل القوانين بحثا وتقلب التشريعات على جميع الوجوه ، فتخرج من بين فرث ودم لبنا خالصا سائغا للشاربين . ويعتبر النقد الآن من أسباب الحياة الأولى للكتب العلمية والأدبية عند الغربيين ، حتى إنه توجد طبقة خاصة من النقاد لها مكانتها عند الجماهير ، وحكمها بمنزلة حكم القضاء بين المتخاصمين تعنو له الجباه وتخضع له الرقاب ، وقبل أن يخرج المؤلف كتابه الى سوق العرض يقدمه لأحد النقاد ، فأما الى نعيم وإما إلى جحيم ، فما تحمل حرارة المراجل وصمد أمام الطعن والتجريح خرج من المعركة ثابت البنيان موطد الدعائم قوى الأساس ، وإلا أضحى هشيما تذروه

الرياح . ولو نظرنا لكتاب قدامة هذا لوجدناه قد قارع الزمن وجالد المحن وأثبت أنه خليق بالبقاء حري بالتقدير ، وكلما مرت عليه حقبة جدد لنفسه ثوبا قشيبا ، وحفظ لها من الحياة نصيبا

مآخذ حديثة على الكتاب :

وقد أخذ العصر الحديث على قدامة تعريفه للشعر ، فليس كل كلام موزون مقفى يدل على معنى يصح أن نعتبره شعرا ، وإلا عد من الشعر منظومات العلوم وأراجيز الفنون المختلفة ، لأنه لا بد أن يلاحظ في الشعر تمثيل الشعور والتعبير عن إحساس النفس .

ولقد ثار بعض الأوربيين في نهضتهم الحديثة على القيود المعتبرة في الشعر ، وقام من أدبائهم من ينادي بالخروج على قيد الوزن فيه ، لأنه يجب أن لا يقيد بوزن ولا غيره ، فليس كل موزون يعد شعرا ، ولا كل مرسل يخرج عن ميدان الشعر ، بل الشعر غير ذلك ، وهو ما مثل الشعور وعبر عن الأحساس ودل على معنى رقيق بلفظ رشيق . وقد وقف الأوربيون أمام هذه الدعوة موقف الحيطة فلم يسمعها إلا قليل من أدبائهم ، أما الأكثرية فلا زالت تعتبر نصف جمال الشعر في موسيقاه ، ولا بد للموسيقى من الوزن ، أما أدباء الولايات المتحدة فقد راجت فيهم هذه الدعوة وانتشرت بين ظهرانيهم انتشار النار في الهشيم .

وسيرا وراء التقليد الأعمى سرت هذه الضجة بالعدوى في محيط الثقافة العربية وأخذ بعض الأدباء يدعون إليها وتبرعوا بتسمية هذا النوع الجديد بالشعر المنثور ، ثم حاولوا الترويج لمذهبهم بسند من التاريخ الأدبي ، فاحتجوا بما روى أن ابن حسان بن ثابت (وأظنه عبد الرحمن) قال لأبيه وهو صغير : رأيت زنبورا . قال صفه . قال : كأنه ملتف في بردى حبرة ، فقال حسان وهو الشاعر العظيم : قال ابني الشعر ورب الكعبة !

ولكن من حسن الحظ لم تجد هذه الدعوة العرجاء أذنا مصغية ، كما ماتت أخت لها من قبل أواخر أيام العباسيين .

على أن الأدباء الخبيرين اتفقوا على أنه لا بد في الشعر من الجمال والخيال واللفظ الشعري ، وأنه لا يكفي فيه الوزن ولا التقفية وإن كان لا بد منهما .

أما عن قدامة فيمكن أن يتحلل بأن العلوم والفنون لم تكن قد نظمت بعد ، وبأن الشعر الذي كان قبله وفي أيامه كان كله من النوع الذي يبغيه أنصار العصر الحديث . وإن لم يقبل هذا عنه فعذره الواضح أنه كان يضع أساسا جديدا ، ولذلك لا يستطيع أحد أن يقول إن قدامة أتى بكل شيء ، ففي الكتاب كثير من النقص في بابه . وشفيعه أنه كان السلم الذي ارتقى عليه اللاحقون درجات الكمال حتى وصلوا إلى النهاية . ويكفيه فخرا أنه فتح لهم الباب ومهد الطريق ، رحمه الله وأحسن مثوبته كفاء ما أدى للعلم والعلماء من خدمات ، وما بذل في سبيل الأدب والمعارف من تضحيات ؟

عبد السلام أبو النجا سرحان

دفاع عن علماء البلاغة

— ٣ —

ويدلنا على أن عبد القاهر لم يقصد أن يرد على الجاحظ ولا على أبي هلال ، أنه يقول في الدلائل ص ٥٠ : «فإن قيل : فماذا دعا القدماء إلى أن قسموا الفضيلة بين المعنى واللفظ فقالوا : معنى لطيف ولفظ شريف ، وفخموا شأن اللفظ وعظموه حتى تبعهم في ذلك من بعدهم ، وحتى قال أهل النظر : إن المعاني لا تتزايد وإنما تتزايد الألفاظ ؛ فأطلقوا كما ترى كلاما يوهم كل من يسمعه أن المزية في حاق اللفظ ؟ قيل له : لما كانت المعاني إنما تتبين بالألفاظ وكان لا سبيل للمرتب لها والجامع شملها إلى أن يعلمك ماصنع في ترتيبها بفكره إلا بترتيب الألفاظ في نطقه ، تجوزوا فكنوا عن ترتيب المعاني بترتيب الألفاظ ثم بالألفاظ بحذف الترتيب ، ثم أتبعوا ذلك من الوصف والنعت ماأبان الغرض وكشف عن المراد كقولهم « لفظ متمكن » يريدون أنه بموافقة معناه لمعنى ما يليه كالشيء الحاصل في مكان صالح يطمئن فيه ، « ولفظ قلق ناب » يريدون أنه من أجل أن معناه غير موافق لمايليه كالحاصل في مكان لا يصلح له ، فهو لايستطيع الطمأنينة فيه ، إلى سائر ما يجيء صفة في صفة اللفظ مما يعلم أنه مستعار من معناه ، وأنهم نحلوه إياه بسبب مضمونه ومؤداه » .

أليس هذا يكشف عن نفسية عبد القاهر ، وأنه يحسن الظن بسابقيه من العلماء فلا ينحلهم شيئا هم يتبرءون منه ، ويأبى الكاتب إلا أن يحمل عبد القاهر إنما في تجريح العلماء والنعى عليهم ؟ ثم من ذا من العلماء يريد عبد القاهر بقوله ص ٦٣ دلائل : وقد علمت إطباق العلماء على تعظيم شأن النظم وتفخيم قدره والتنويه بذكره وإجماعهم على أن لا فضل مع عدمه ولا قدر لكلام إذا هو لم يستقم له ولو بلغ في غرابة معناه ما بلغ وبتهم الحكم بأنه هو الذي لا تمام دونه ولا قوام إلا به وأنه القطب الذي عليه المدار والعمود الذي به الاستقلال » إن لم يكن الجاحظ وأبو هلال من أقطابهم وفي المقدمة منهم ؟

ثم ماذا ؟ يرى الأستاذ أن عبد القاهر هو صاحب نظرية النظم « وأن غرضه هو محاولة الفهم ، وليس من شك في أن من حقنا اليوم أن نعين عبد القاهر نفسه على استيضاح ما أحسه دون أن يستطيع استبانة معالمه ، وما قرأت كتبه إلا أحسست بالشفقة تمازج إعجابي العظيم ، ومثله مثل من يتخبط في شجاعة وسط أمواج متلاطمة ، وأكبر ظني أننا ما كنا لنستطيع خيرا مما استطاع لولا أن تقدم الزمن وتراكم جهود العلماء قد وضعنا في وضع خير من وضعه» .

(ثقافة عدد ٢١٩)

الأستاذ يحس بضعف عبد القاهر فى بعض الأحيان ، فبه حاجة أن يعاونه ، وإنه لمشفق عليه مع إعجابه به ... بالله ! ! لكأنى بعبد القاهر - رحمه الله - كان يقصد أمثال هذا الكاتب حين تمثل بقول القائل :

يقولون أقوالا ولا يعلمونها ولو قيل هاتوا حققوا لم يحققوا

إذا كان عبد القاهر أمسى رهين الثرى لا يستطيع عن نفسه دفعا ، فأن له خلفا ينضح عنه ويحامى دونه ، فرفقا بالموتى أيها الاحياء !

والأستاذ يرى أن عبد القاهر فى الدلائل يكاد يصرح بأن طرق الأداء تدور مع المعانى ، فالمفاضلة تكون فى نجاح العبارة عما تريد عبارة دقيقة ، والعبارات تتنوع تبعا للدقائق التى تحرص على أدائها . ومعنى هذا أن المعنى الواحد - كما قال فلوبير - لا يمكن أن يعبر عنه إلا بعبارة واحدة هى تلك التى يجدها الكاتب الكبير ،وأما نظرية الأسرار فتقوم على افتراض طريقتين للعبارة : طريق الحقيقة وطريق المجاز (ثقافة عدد ٢١٩) . وهو يحاول بذلك أن يثبت تناقض عبد القاهر فى كتابيه ، فهو يقول فى نفس المقال : وأنا لا أريد اليوم أن أحاول التوفيق بين الكتابين فتلك مشكلة شاقة لابد من علاجها منفردة وإنما أكتفى بالاشارة إليها وهى كامنة فى التعارض المستقر بين النظريتين .

وكل منصف يرى أن عبد القاهر لم يتناقض فى كتابيه لأن موضوعات الكتابين مختلفة ، فهو فى الدلائل يبحث فى النظم وتطبيق الكلام على مقتضيات الأحوال ويربط بين ذلك وبين البلاغة ، وهذا هو الذى سماه المتأخرون بعلم المعانى . وأما أسرار البلاغة فموضوعه البحث عن الألوان المختلفة للعبارات والأساليب ، فهناك الأسلوب المجازى والاستعارى والكنائى والتشبيهى والتمثيلى وما إلى ذلك ، وهذه أشياء يجدر بمتعلم الأدب أن يعرفها قبل أن يحاول معرفة النظم وتطبيق الكلام . فعبد القاهر قصد أن يكون كتابه أسرار البلاغة كمقدمة لدلائل الاعجاز ، ولذلك أرجح أن أسرار البلاغة ألف قبل دلائل الاعجاز ، لأن روح التنظيم فى الدلائل تبدو واضحة جلية ، ولعلى ظافر منه بإحالة من الدلائل على الأسرار فى موضوع عرض له فيهما . والعجب أن الكاتب ينقل من دلائل الاعجاز قول عبد القاهر ص ٥٥ « قد أجمع الجميع على أن الكناية أبلغ من الافصاح ، والتعريض أوقع من التصريح ، وأن للاستعارة مزية وفضلا ، وأن المجاز أبدا أبلغ من الحقيقة » . ثم يعلق على ذلك فيقول : وفى الحق أن عبد القاهر لم يبلغ من العمق فى الأسرار ما بلغه فى الدلائل .

وأكبر ظنى أن الأستاذ متأثر بما قاله الدكتور طه حسين فى مقدمة نقد النثر ص١٦ : ولذلك لم يكن عبد القاهر عندما وضع كتابه أسرار البلاغة إلا فيلسوفا يجيد شرح أرسطو والتعليق

عليه ، وإنا لنجد فى كتابه المذكور جرائيم الطريقة التقريرية التى أودت بالبيان العربى فى القرن السادس .

ثم ما هى تلك المحاولات الجريئة التى يراد منها جر عبدالقاهر ، رضى أم كره ، إلى ساحات العلماء الغربيين من علماء اللغات الأخرى أمثال فلوبير وغيره ؟ إن عبد القاهر ليس يشرف بأن يسلك معهم فى قرن ، وليس يتضع بأن يتميز عنهم ويتفرد ، فلعبد القاهر أدبه واتجاهه ولهؤلاء أدبهم واتجاههم . لعل أمثال هذه المحاولات غير المجدية هى التى أكثرت من زلل الكاتب وعثاره . الحق أن لحضرة الكاتب مفارقات مدهشة ، فهو حين يحرم على الناس إقحام علوم أخرى فى البيان العربى يحاول أن يوافق بين الأدب العربى والآداب الأخرى فى كل شيء ، وهى محاولة غير ناجحة فضلا عما تجره علينا من الويلات والتخبط .

وبعد ، فهذه ملاحظات عنت لى أثناء مطالعاتى لمقالات هذا الكاتب ، ففكرت فى تسجيلها مكتوبة ، وكاد يصرفنى عن ذلك كسل وإخلاد إلى الراحة والدعة لولا رأى من أستاذنا الجليل الذى أكنى عنه ولا أصرح جريا على رأى عبد القاهر فى أن الكناية أبلغ من التصريح برغم الأستاذ مندور وأمثاله ، جدد ذلك الرأى الثاقب من عزمى وبعث من نشاطى فأثمر ذلك الثمر ونتج ذلك النتاج . وليس يفوتنى أخيرا أن أقول : إن حظ هؤلاء الناس من الثقافة العربية وخصوصا تراث عبد القاهر الجرجانى ضئيل ، ولو أنهم قصروا كتاباتهم على ثقافتهم الأخرى لأفادوا وأنتجوا وظفروا من الناس بالتأييد ومن أنفسهم بالراحة والاطمئنان ؟

رياض هلال

معرفة الكبر

قال الله تعالى : « سأصرف عن آياتى الذين يتكبرون فى الأرض بغير الحق ، وإن يروا كل آية لايؤمنوا بها ، وإن يروا سبيل الرشد لايتخذوه سبيلا . وإن يروا سبيل الغى يتخذوه سبيلا ، ذلك بأنهم كذبوا بآياتنا وكانوا عنها غافلين » .

وجاء فى حديث قدسى : « العظمة إزارى والكبرياء ردائى فمن نازعنى فيهما قصمته ولا أبالى »

وقال النبى صلى الله عليه وسلم : « لايدخل الجنة من كان فى قلبه مثقال ذرة من كبر » .

ونظر الحسن البصرى تاج المحدثين إلى عبد الله بن الأهتم ، وهو يخطر فى المسجد ، فقال : انظروا الى هذا ، ليس منه عضو إلا ولله عليه نعمة ، وللشيطان فيه لعنة .

وقال سعد بن أبى وقاص فاتح بلاد فارس لابنه وهو يعظه . يا بنى إياك والكبر ، وليكن فيما تستعين به على تركه علمك بالذى منه كنت ، والذى اليه تصير .

الجاحظ والبيان العربي

- ٥ -

٢ — ودعوة الجاحظ فى كتابه « البيان » — وفى مواضع متفرقة منه لاسيما الجزء الأول من كتابه الكبير — إلى مذهب أدبى جديد مستمد من عقليته وثقافته وبيئته ، هو المظهر الثانى من مظاهر شخصية الجاحظ الواضحة فى كتابه البيان والتبيين . ويمكننا إرجاع هذا المذهب الى عناصره الأولى من : سحر اللفظ وتلاؤم الحروف ، ووضوح المعنى ، وترك التكلف والتعقيد والاغراب والوحشية والسوقية ، ومراعاة المقام وإصابة الغاية ، مع الحذق والرفق والتخلص الى حبات القلوب وإصابة عيون المعانى فى سحر إيجاز ، ومع البعد عما يكره من مظاهر مذمومة فى البيان مما يتعلق بخلق البليغ وخلقه أو طبعه وزيه ، ومع الحرص على صبغ ذلك كله بصبغة الرجل وأسلوبه وظهور شخصيته وأثره فيه ، ومع مسايرة الأديب للحركة الفكرية العامة فى بيئته ، ومع الحرص على إيثار نشاط السامعين والقراء والاحتيال عليه ، بالفكاهة الجميلة ، والاستطراد الساحر ، وبراعة الأسلوب وسحره وقوته ، وبالرواية الكثيرة لأعلام الأدب والبيان التى تلقى فى روع السامع والقارئ روح الهيبة والاعجاب بهم وبالمؤلف ، وبمناقشة الآراء التى تستحق المناقشة والنقد مما تجعل السامع والقارئ متطلعا مسايرا المؤلف فى اتجاهاته الفكرية والأدبية ، الى غير ذلك من عناصر هذا المذهب الأدبى التى ترجع الى المعنى والأسلوب دون حرص على ترف البيان أو طلب اشتى ألوان البديع إلا اذا طلبها الطبع واستدعاها المقام . ومن الجدير بالملاحظة أن كثرة الرواية فى كتاب الجاحظ التى رآها بعض الباحثين المعاصرين من أسباب ضعف شخصيته إنما هو غرض قصد اليه الجاحظ وأراده ، ليشعر القارئ بروعة البحث ، وليدعه مؤمنا بما يوجهه المؤلف اليه من آراء وأفكار ، وليكتسب به رضاه وتقديره وإعجابه . ولا أحيلك فى فهم مذهب الجاحظ ذلك على صفحة من كتابه ، فاقرأ أى صفحة منه وعلى الأخص الجزء الأول من هذا الكتاب ، فستؤمن معى بما ذكرت .

٣ — وقد ظهر الجاحظ فى عصر شاع فيه اتجاهان أدبيان مختلفان : اتجاه يرمى الى الظهور بمظهر البداوة التقليدى فى الأداء والتعبير فيؤثر الغريب من الألفاظ والمنجهى من الأساليب متناسياً روح العصر وذوقه ، واتجاه آخر تأثر بالحياة السياسية والاجتماعية وبألوان الحضارة فى العيش والتفكير ، فمال الى رقة الأسلوب وسهولته ، مع حرص على إرضاء الطبع والذوق ، وشاهد الجاحظ هذه التيارات الفكرية والأدبية المنوعة وعاصرها ولكنه مال

بطبعه وذوقه الى الاتجاه الاخير ، وكتابه البيان كله دعوة الى هذا الرأى ، فهو حينا يشيد بأدب الكتاب ومذهبهم فى البيان (١٠٥ / ١) ، وحينا يكرر الدعوة الى الوضوح والافهام ومسايرة الذوق والطبع (٦٨ و ٧٣ ج ١ و ٢٠ ج ٢ و ٢٢٥ ج ٣) ، وحينا ينقد مذاهب الصنعة فى الشعر (٥٤ ، ١٥٠ ج ١ و ٢١ ، ٢٥ ، ٢٦ ج ٢) وحينا يدعو الى ترك التكلف والتعقيد والتقعير وإيثار الأساليب السمحة الكريمة الساحرة (٨٩ ، ١٠٥ ، ١١٠ ج ١ و ٢٠ ، ٢١ ج ٢ و ٢٢٤ ج ٣) .

٤ — وتكلم الجاحظ عرضا على ألوان كثيرة من البيان ، وحلل كثيرا من أساليبه البيانية :

ا — ذكر البديع ، حينما ذكر بعض مثله وأساليبه ، ورأى أنه مقصور على العرب ، ومن أجله فاقت لغتهم كل لغة ، وذكر كثيرا من الشعراء الذين أكثروا منه فى شعرهم ، ورأى أنه لم يكن فى المولدين أصوب بديعا من بشار وابن هرمة (٢٤٢ر٣ ، ٥٤ر٥٥ر١) .

ب — وتكلم على ألوان من البيان من سجع ومزدوج وقصيد وأرجاز (١٦ر٣) ؛ فأما السجع فقد تكلم عليه الجاحظ بتفصيل وذكر آراء رجال البيان فيه وآثر المطبوع منه (١٩٤ و ١٩٥ ج ١) وأما المزدوج من الكلام فقد ذكر له مثلا فى باب صغير عقده له (٩٦ر٢) ومن مثله التى ذكرها الحديث : « اللهم علمه الكتاب والحساب وقه العذاب » . وقول مالك بن الأخطل فى الشاعرين « الفرزدق وجرير » : جرير يغرف من بحر والفرزدق ينحت من صخر .

ج — تكلم على الاستعارة وعرفها حين ساقه الكلام الى ذكر مثل من مثلها ، ورآها تسمية الشىء باسم غيره إذا قام مقامه (١١٥ و ١١٦ ج ١ بيان) ، وأرجع بعض الأساليب الى الاستعارة (راجع ١٩٢ / ١)

د — وذكر التفصيل والتقسيم حين مر بأسلوبين من أساليبهما (١٧٠ / ١ ، ٩١ و ٩٢ / ٢)

هـ — وتكلم على الاستطراد وبلاغته وآثره فى التأليف والكتابة (١٣٨ / ١ ، ١٠٥ / ٣)

و — وذكر كثيرا من مثل الكناية وحللها (١٨٠ / ١ ، ٧١ ، ٨٥ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣١ ج ٣) ، كما ذكر كثيرا من الأمثال التى ضرب بها العرب المثل (٨٦ ، ٨٨ ، ١١٤ ، ١٨٣ ج ١

ز — وتكلم على جودة الابتداء ، وجودة القطع والقافية (أى حسن خاتمة الكلام والشعر) (٨٩ و ٩٠ و ٩١ و ٩٢ و ١٥٥ ج ١)

ح — وعقد الجاحظ بابا قال فيه : ويذكرون الكلام الموزون ويمدحون به ويفضلون إصابة المقدار ، وذكر كثيرا من مثله ، وهذا هو باب الاحتراس الذى ذكره البيانيون

ط — وحلل الجاحظ كثيرا من الأساليب البيانية البليغة (راجع ١٦٣ ، ١١٥ ، ١١٦ ج ١ و ٢٠١ ج ٢) تحليلا بيانيا احتذى حذوه فيه علماء البيان ؛ وذكر مثلا رائعة للتشبيه (٢٢٩ / ٢)

وأشار اليه في الجزء الثالث (ص ٢٤٣) ؛ وعقد الجاحظ فصلا من فصول كتابه عنونه بباب اللغز في الجواب (٢/١١٦) ؛ والمذهب الكلامي نوع من البديع كان الجاحظ أول من لقبه به (راجع « البديع » لابن المعتز ، ٢/٧٦ العمدة) ؛ والجاحظ جد خبير بمذهب الايجاز وكثير الدعوة والاشارة اليه (٨١ و ٨٦ و ١١٤ و ١٥٢ و ١٨٧ و ١٩٨ ج ٢) ؛ وأشار الجاحظ الى أسلوب القلب (١٨٠ ج ١) ، والى سواه من الأساليب التي يعنى بها علماء البلاغة .

وبعد فتلك آراء الجاحظ البيانية الخاصة به ، وهي وإن كانت دراسات موجزة مفرقة إلا أنها على كل حال ذات أثر كبير في نشأة البيان ووضع أسسه الأولى وهي التي أوحت الى كثير من رجال البيان في القديم والحديث أن يعدوا الجاحظ الواضع الأول لعلم البيان العربي ؛ ومن الخطأ أن نرى أن ما وصل اليه الجاحظ وما جمعه من آراء في البيان لم يكن لها الأثر في إيجاد بيان عربي تام التكوين كما حاول أن يبرر ذلك بعض المعاصرين ، كما أن من الخطأ — بعد ما بسطناه — أن نرى أن البيان العربي حتى عصر الجاحظ كان قاصرا على عدة أمور ضئيلة تافهة (١) .

نعم إن ذلك ليس خطأ فحسب ، ولكنه ظلم « لبيان » الجاحظ ليس بعده من ظلم ، وهو نتيجة دراسة عاجلة خاطفة ، أو هو ادعاء وغرور على حساب الجاحظ كما صنع بديع الزمان من قبل .

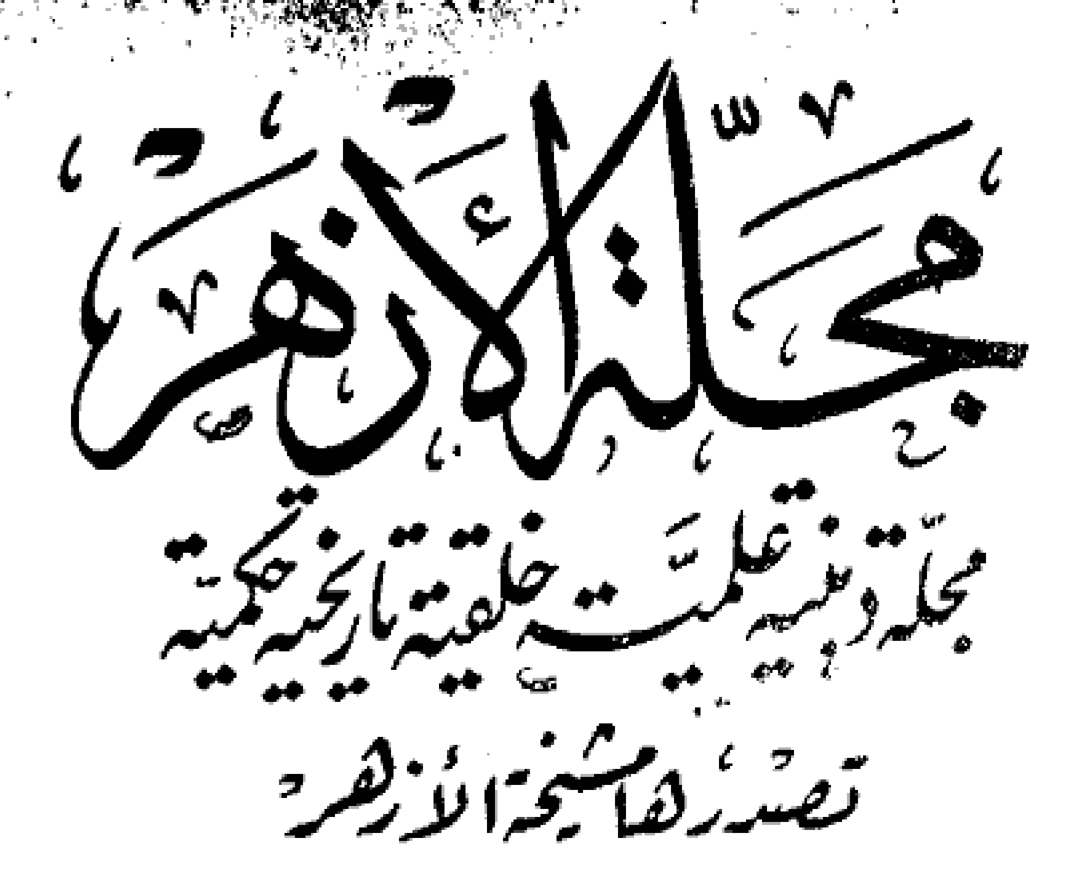
وبعد فنحن لا ننكر ما بين بيان الجاحظ وبيان عبد القاهر مثلا من فروق ، ولا نجهل أن الأول بيان أدبي إجمالي والثاني بيان علمي تحليلي ، وأن الأول يحل بعض مشكلات البيان التي دعت الضرورة العقلية والاجتماعية الى إثارتها في عصر الجاحظ من حيث جهد الثاني في حل جميع مشكلات البيان لأن القرن الخامس الهجري جعل حلها ضرورة دينية واجتماعية لازمة حين عمت العجمة واللحن وجهل الناس مناهج العرب في الأداء والبيان .

إنما نخالف من يتصدى لانكار قيمة هذه الأصول التي وضعها الجاحظ وتشويهها والغض منها ، ونرى فيها صورة قوية واضحة للبيان إذ ذاك ، تدل على ما لصاحبها من أثر في توجيهه وفي إثارة بحوثه ، ونرى معها الفروق بين مذاهب البيان التي رسمها لنا الجاحظ والمذاهب الاخرى التي رسمتها لنا مدرسة السكاكي المظلمة .

وأخيرا أوجه شكري الى أستاذنا الكبير الشيخ محمد عرفة الذي سمح بالقاء هذا البحث في دروس البلاغة بتخصص الأستاذية بكلية اللغة وناقشه ونقده ، والى صاحب العزة الأستاذ الكبير مدير مجلة الأزهر على أن آثره بالعناية والنشر ، وبالله التوفيق .

محمد عبد المنعم خفاجي

(١) راجع ص ٩ وما بعدها مقدمة نقد النثر .



في كل شهر عربي

ماعدا شهري ذي القعدة وذي الحجة

الجزء الثالث	ربيع الأول سنة ١٣٦٤	المجلد السادس عشر

مدير إدارة المجلة ورئيس تحريرها

محمد فريد وجدي

الإدارة

ميدان الأزهر

تليفون : ٨٤٣٣٢

الرسائل تكون باسم مدير المجلة

الاشتراكات عن سنة

داخل القطر ... ... ٢٠٠ مليم

لطلبة الجامعة الأزهرية خاصة ... ١٠٠

خارج القطر ٣٠٠

ثمن الجزء الواحد ٢٠ مليما داخل القطر و ٣٠ خارجه

(مطبعة الأزهر — ١٩٤٥)

فهرس

الجزء الثالث — المجلد السادس عشر

بسم الله الرحمن الرحيم

السيرة المحمدية

تحت ضوء العلم والفلسفة

(الحكمة) التي حلى الاسلام بها أتباعه وقاية لهم من الزيغ عن سبيل الحق

بينا في بضعة الفصول التي تقدمت ، الأصولَ التي أقام الاسلام جماعته عليها ، وقد تبين منها القارئ العلل الحقيقية للقوة الخارقة للعادة للبنية الاسلامية . فاستطاعت جماعته أن تقوم وسط المحللات التي كانت مسلطة عليها من كل جانب ، وأن تحدث في العالم حدثا ضخماً غيّر الخريطة الأرضية ، وأوجد روحا من الاصلاح الاجتماعي العام ، شعرت به كل أمة حتى أبعدها عن المجال الذي صدرت منه .

هذه حركة يجب أن لاتعزب عن بال أحد ، لأنها المعجزة الخالدة لهذا الدين ، والحكمة من إنزاله ؛ ولأن مبادئ هذا الدين ومراميه البعيدة لم تبلغ بعد غاياتها العالمية : « سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ، أو لم يكف بربك أنه على كل شئ شهيد؟ » .

وقد حلى الاسلام ذويه مع مابيناه من التوجيهات الالهية ، التي تأدت إلى أكمل حالات الوجود ، (بحكمة) ، أي بمذهب عقلي ، يقيهم شر التورط في فلسفات عقيمة تؤدى إلى ضلالات بعيدة ، وتدلهم على المحال والممكن من مواضيع النظر والاستنتاج والاستدلال . حتى لايصرفوا قواهم العقلية في أعقاب مطالب ليس وراءها فائدة عملية لهم ، بلهَ ماتجلبه عليهم من كثرة القيل والقال ، والصرف عن سبيل الحياة الصحيحة .

وقد كان من آثار هذه الحكمة عليهم أن أشاحوا بوجوههم عن الفلسفة اليونانية الكلامية ، وتأثموا من الاشتغال بها ، ولم يشجعوا من تطرف منهم للأخذ عنها ، واكتفوا هم باقتباس الناحية العملية من تراث الأوائل ، كعلوم الطبيعة والكيمياء والرياضيات والطب والفلك ، فكان لهم فيها جولات بعيدة أدتهم إلى ثمرات لاتزال موضع إعجاب العلماء إلى اليوم ، بنى عليها الأوربيون رقيهم المادى الذى أوصلهم إلى ماهم عليه .

اتهم كثير من فلاسفة أوروبا المسلمين بأنهم لم يشجعوا الفلسفة اليونانية ولم يأبهوا لها ،

بل عادوها وعاكسوها ، يتذرعون بذلك إلى اتهامهم بقصر النظر ، ويخيل للذين يزاولون الفلسفة من المسلمين أن هذه التهم تشين آباءهم الأولين ، فيجهدون أنفسهم فى التدليل على أنهم اشتغلوا بالفلسفة اليونانية ، ويستشهدون بأقوال رجال يعدون على الأصابع ، ويرددون أسماءهم فى كل كلام لهم عن الفلسفة ، دفعاً لتهمة عدم اشتغال المسلمين بالفلسفة اليونانية ، وبالصد عنها !.

ويغيب عنهم أنهم مهما أسرفوا فى التدليل على اشتغال المسلمين بالفلسفة اليونانية ، فلن يستطيعوا أن يثبتوا أنهم قابلوا تلك الفلسفة بصدر رحب ، وأنهم لم يتهموا أشياعها بالزيغ عن الدين .

والذى نريد أن نثبته هنا بالأدلة القاطعة ، أن المسلمين ما كانوا ليقفوا من الفلسفة اليونانية هذا الموقف العدائى ، إلا لأنه كانت لهم فلسفة أرقى منها بما لا يقدر ، هى (الحكمة) التى أوتوها فى كتابهم السماوى ؛ وهذا التفوق البالغ هو الذى نريد أن نبينه هنا بالأدلة القاطعة ، وهذا هو السبيل الذى كان يجب أن تقابل به تهمة الفلاسفة الأوربيين للمسلمين فى مناوأتهم للفلسفة اليونانية . إذا كنا فعلنا ذلك كنا أثبتنا للمسلمين عذراً معقولا فى موقفهم من تلك الفلسفة ، وكشفنا لهم عن ناحية من الاسلام توجب الاعجاب والدهش معاً ، من احتواء كتابنا على أصول فلسفية لم يظهر لها وجود إلا فى العصور الأخيرة .

ونحن عارضون على القراء الأصول الأولية التى اشتغلت بها الفلسفة اليونانية نحو خمسة وعشرين قرناً ، وشغلت بها العالم طوال تلك الآماد ، ثم ظهر بطلانها فى العهد الأخير ، وآب الناس الى ما قررته الحكمة الاسلامية قبل نحو أربعة عشر قرناً ، أى فى عهد كانت فيه الفلسفة اليونانية فى أوجها الأعلى .

اشتغلت الفلسفة اليونانية قبل كل شىء ، كأساس لبنائها ، بمسألة الوجود المحسوس ، وعلة نشوئه ، وبمسألة الكائنات وحدوثها ، وبمسألة الروح ومصدرها ومصيرها ، وبمسألة الانسانية وآدابها الخ ، وكان اعتمادها فى كل هذا على الفكر والتأمل ، وناهيك بقصورها فى عهد الطفولة البشرية ، ودائرة المجاهيل الكونية ، فجاءت الفلسفة مناسبة لهذه الحالة من القصور لامحالة ، ولا عاب على أهلها من هذه الناحية ، لو كانوا أدركوا عجزهم عن الوصول للحقائق ، واعترفوا به ، ولم يتعصب كل فريق منهم لرأيه ويعتبره حقاً مطلقاً . وأنّى لهم هذه الحكمة العالية التى هى من حظ النضج العلمى ، والرشد الفلسفى ؟ فمن النضج العلمى التفرقة بما يمكن العقل البشرى الوصول اليه ، وما لا يمكن الوصول اليه ، وما يجب أن يكون عليه أسلوب البحث الذى يؤمن معه الخطأ ، وقد كان أسلوبهم المنطق ، وهو أداة لا يجوز استعمالها فى غير المعقولات ، أما فى الكونيات فلا يجوز استعمالها إلا حيث تكون المسلمات مقطوعاً بصحتها ، صحة لا يتطرق

اليها الشك ، وأين هذا مما تخوض فيه الفلسفة من قدم المادة أو حدوثها ، ومن بساطتها أو تركبها ، ومن القوى العالمية وحدودها ، ومن ومن الى ما لايحصى من المجهولات الكونية ؟

إذا كان الأمر كذلك فيكون الاشتغال بالفلسفة فى ناحيتها النظرية ، وخاصة فى دور طفولتها ، إضاعة للوقت ، وصرفا للجهود فيما لا يفيد ؛ أما فى ناحيتها العلمية العملية ، وكانت الفلسفة عند اليونانيين تطلق على الناحيتين ، فان ذلك أمر لايجوز إغفاله ، وقد بذل المسلمون جهداً جاهدا فى الاشتغال به ، فاقتبسوا من كل الجماعات التى احتكوا بها ما كان لديها من وسائل عملية ، وثمرات تجارب مادية ، فى كل مجال من المجالات الطبيعية ؛ فأخذوا عنها ما انتهوا اليه من الحقائق الفلكية ، والطبيعية ، والكيمائية ، والطبية ، والرياضية ، وعنوا بها عناية فائقة حتى سبقوا بها أهلها ، وقاموا بتدريسها فى جامعاتهم ومعاهدهم ، وأصبحوا أئمتها الأعلام مدى قرون متوالية ، كما نقلنا ذلك عن مؤرخى الفرنجة فى هذه المجلة فى مناسبات جمة .

يقول قائل : إن الأمم التى يكمل تركيبها الاجتماعى ، وتتجه نحو الترقى الأدبى لا يمكن أن تستغنى عن الفلسفة ، ولو صح ذلك لاستغنت عنها أوروبا الثرية بمعارفها الطبيعية اليقينية .

نقول هذا صحيح ، وقد كان للمسلمين فلسفة هى المشار اليها فى كتابهم بكلمة (الحكمة) ، وهى أرقى من الفلسفة اليونانية بما لا يقدر ، وتتفق والفلسفة الوضعية التى هى أرقى وأصدق من جميع الفلسفات العصرية فى أصولها الأولية .

أما وقد انتهينا الى هذا الحد فيحسن بنا أن ندلل على أن الحكمة القرآنية أرقى من الفلسفة اليونانية ، وأنه لهذا السبب لم ير المسلمون الأولون أن يستبدلوا بها أية فلسفة بشرية .

من أصول الحكمة الاسلامية قوله تعالى : « ولا تقف ماليس لك به علم ، إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤلا » أى لا تتبع كل مايقال لك مما ليس لديك عنه علم يقينى ، لأن الإنسان يسأل يوم الحساب عما تلقاه سمعه وأدركه بصره ووعاه قلبه من المدركات غير المحققة ، التى قد تجر الى معتقدات ضالة ، أو جهالات ضارة ، وقد أمر الاسلام أهله بمطالبة كل صاحب قول بالدليل عليه ، لقوله تعالى: «قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين» ، وكشف عن السبب فى هذا التدقيق الشديد بقوله : « إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغنى من الحق شيئا » .

فشرط الحكمة الاسلامية ، أن لا يأخذ الانسان بالمقررات الظنية ، قبل أن تثبت ثبوتا لايتطرق اليه الشك ، وهى فى هذا الأصل الأولى توافق الفلسفة الوضعية Positivisme ، وهى أحدث الفلسفات نشوءا ، وأعمها سلطانا على العقول ؛ فقد تعبت الانسانية من الفلسفات الظنية ، وأنفت أن تنقض فى كل جيل ما أبرمته ودانت له فى الجيل الذى قبله ؛ فضلا عن أنه كثيرا ما أدت الظنيات الى بناء أحكام خيالية ، وطوحت بأهلها الى مناح شتى من الخلافات،

وفتحت لهم باحات المجادلات الكلامية على غير طائل ؛ بل ضاعت معها كرامة الفلسفة التى لها فى قلوب البشر مكانة رفيعة . فالفيلسوف لا يشينه أن يقول إذا سئل عن مجهول : لاأدرى ، ولكن يشينه أن يخبط فى المجهولات خبط العشواء ، وأن يتلمس لكل معلول علة ظنية تتكشف بعد أمد قصير عن جهل فاضح ، وقصور شائن .

هذا رأى الفلسفة الوضعية التى أساسها الدليل المحسوس ، الذى لا ينقض فى أى عهد من العهود المستقبلة ، وهو بعينه أساس الحكمة الاسلامية . «يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت فى الحياة الدنيا وفى الآخرة » .

ماذا كانت الفلسفة على عهد نزول الاسلام ؟ كانت حشوا رثا من أقاويل فلاسفة اليونان فى قدم المادة وكيفية تطورها ، وفى القوى العالمية وآثارها فى الكائنات ، وفى الأجرام السماوية وحركاتها الخ . كل هذه المعارف كانت مبنية على خيالات لا حقيقة لها ، سيتضح مما ننقله عنها أنها كانت غائرة الأصول فى السذاجة العقلية .

أراد الفيلسوف (طاليس) المولود سنة (٦٣٦) أو (٦٣٩) قبل الميلاد ، بعد أن زعم أن المادة أزلية لاأول لوجودها ، أن يوضح على أية حالة كانت موجودة ، فقال إن المادة الأولية هى الماء فبتكاثفه وجدت الأرض ، وبتمدده وجد الهواء والنار . وأنت تعلم اليوم مبلغ هذا القول من البعد عن الحقيقة ، والى أى حد هو عريق فى السذاجة والجهل . فالماء مؤلف من عنصرين غازيين أحدهما دعى أوكسيجين والآخر دعى أيدروجين ، ولو تكملت وسائلنا المحللة لأمكن تحليل كل من الأوكسيجين والايدروجين الى عناصر ألطف منهما .

ولو كانت الحالة وقفت عند هذه الحد لقلنا جهل يعذر فيه أهله ، أو كما يقال اليوم رأى افترض مؤقتا حتى يثبت غيره ، ولكن تتابع الفلاسفة بعده وارتأى كل منهم رأيا خاصا به ، كأن المسألة كانت تسابقا فى التخيلات ، وتباريا فى الظنيات .

فجاء الفيلسوف (اناكزماندر) المولود سنة (٦١٠) قبل الميلاد فنقض رأى سلفه وقال : ليس الماء هو المادة الأولية ، ولكن أصل كل شىء هى اللانهاية المطلقة ، أى الحالة غير المحدودة التى يخرج منها ويعود اليها كل كائن مقودا بحركة أزلية . وكان يرى أن الكواكب آلهة سماوية ، تدبر أمر الكون وتصرفه كما تشاء . وهذا كلام متغلغل فى عالم الخيال ؛ فان اللانهاية الخالية من الموجودات لا يعقل أن تولد شيئا من الأشياء . ومن أين جاءه أن تلك الأجرام السماوية آلهة علوية ، وقد علمت اليوم أنها إن كانت نجوما فهى أجرام فى حالة احتراق مثلها كمثل الشمس ؛ وإن كانت كواكب فهى أجرام أرضية تكتسبها من لألاء الشموس التى تكتنفها فى تلك اللانهاية . (للكلام بقية)

محمد فريد وجدى

السنة

٢ — إبطال مزاعم الجاهلية

عن أبي هريرة رضي الله عنه يقول : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لا عدوى ، ولا طِيرة ، ولا هامَة ، ولا صَفَر . وفرّ من المجذوم كما تفر من الأسد » . رواه الشيخان .

ضلالة التطير

قدمنا القول في العدوى ، وعقيدة الجاهليين فيها ؛ ووفقنا بين الأحاديث التي تثبتها ، والأحاديث التي تنفيها . وها نحن أولاء ، بعون الله وتوفيقه ، نقفي على أثرها بالطيرة ، سالكين نهجنا السابق في قرينتها .

أشرنا الى أن العرب كانوا يعتمدون في مهامهم على الطير ، فاذا خرج أحدهم لأمر فرآه قد طار يمنة تيمن به ومضى ، وإن طار يسرة تشاءم به ورجع . وكانوا يسمون الأول «السانح» وفسره أهل اللغة بأنه : ماولاك ميامنه فمر عن يسارك الى يمينك ؛ ويسمون الثاني « البارح » وفسروه بأنه : ماولاك مياسره فمر عن يمينك الى يسارك . وأحيانا كانوا يثيرون الطير ، والوحش ، والظباء من وكناتها (١) ؛ لينظروا ما تأخذ في سيرها ، فيعتمدوا عليه .

أشد مايتطيرون به :

وأكثر ما كانوا يتشاءمون به ؛ الغراب حتى لقد ضربوه مثلا في الشؤم ، فقالوا : أشأم من غراب البين ؛ لأنه إذا بان أهل الدار للنجعة وطلب الكلأ في موضعه ، وقع الغراب في موضع بيوتهم يتلمس ويتقمم فتشاءموا به ؛ إذ كان لايعتري منازلهم إلا إذا بانوا ، فسموه غراب البين . ومن أجل تشاؤمهم به اشتقوا من اسمه ، الغربة ، والاغتراب ، والغريب ، وليس في الأرض طير ، ولا وحش ، ولا شيء مما يتطيرون به إلا والغراب عندهم أنكد منه .

ولا يعنينا هنا تفصيل ما كانوا يتشاءمون به ، ولا بيان مذاهبهم في التشاؤم واختلافهم فيه ، فكتب التاريخ والأدب حافلة بذلك كله ؛ وإنما الذى يعنينا أن نتأمل مليا في ضلالات الانسان وجهله ، وسخافاته وظلمه ، وأنه لو ترك وشأنه ، دون رسول يهديه ، أو شريعة

(١) الوكنة : اسم لكل وكر وعش .

تحميه ، لـكان شرا لايحتمل وبلاء لايطاق ! ماذا أغنى عنه عقله وتفكيره ، أو قانونه وتدبيره وهو أسير تلك الخرافات الضالة ، وسجين تلك الظلمات الحالكة ؟ تالله إن الوحوش فى مضاربها والطيور فى مساربها ، خير من هـذا الانسان الذى جنى على عقله وكرامته ، إذ أخضع عنقه لسلطان الأباطيل والأوهام ، وغله راضيا بأغلال الشرك والآثام .

وإذا كانت لهم شبهة فى تأثير الاختلاط وانتقال المرض به ، فما شبهتهم فى الطيرة وتعليق الأمور عليها ؟ إن الاختـلاط ، كما أسلفنا ، من الأسباب العادية التى جرت عادة الله تعالى أن يربط بها مسبباتها . والضرر إنما جاء من قبل التغالى فيها ونسبة التأثير اليها . وأما الطيرة فلا علاقة بينها بتة وبين نجاح الأمور أو خيبتها . وما تراءى من ذلك أو صادف فهو من تزيين الشيطان أو إغرائه . والشؤم عند التشاؤم . ويدل لهذا ما أخرجه ابن حبان فى صحيحه « لا طيرة ، والطيرة على من تطير » . وقد يقع هذا عقوبة من الله تعالى أو ابتلاء منه . والمؤمن عرضة لبلاء دائم ، فليسأل الله دائما العفو والعافية .

وجملة القـول أنه ليس فى سنوح الطـير ولا بروحها ولا فى شىء مما يتطيرون به البتة ، دلالة ما على ما يقولون من أمر ، وإنما هو عناد الانسان وجهله ، وولعه بنسيان الحسنات وإحصاء السيئات . وعسى أن يكره شيئا وهو خير له ، وعسى أن يحب شيئا وهو شر له . وفيما قص الله تعالى من قصص المشركين أنهم إذا جاءتهم الحسنة فرحوا بها وإن تصبهم سيئة يطيروا برسلهم ، وينسوا أن ما أصابهم فبما كسبت أيديهم .

بلاء الطـيرة وسر النهى عنها :

وليست الطيرة شعبة من الشرك والضلال فحسب ، ولـكنها علاوة على ذلك عذاب للنفوس أليم ، وهم مقعد لها مقيم ، ومفسدة للعقول والأعمال ، ومضيعة للمصالح والآمال . فما من ساعة تمر ، دون أن يرى الانسان فيها ويسمع ما يجـوز أن يكون داعية من دواعى التطير ، فاذا تشاغل بذلك وتشاءم ، فما أنكد عيشه ، وما أمرّ حياته !

لهذا قضى النبى صلى الله عليه وسلم على الطيرة قضاء مبرما ، وأبطلها بالأسلوب الذى أبطل به العدوى ، وقصد من نفيها ، وإن كانت معروفة عند الأعين ، نفى سببيتها ، فضلا عن تأثيرها والاعتماد عليها .

ليس العـرب بدعا فى التشاؤم :

ومن الانصاف أن نقرر أنه ليس العرب فى التشاؤم نسيج وحدهم ، بل لا تـكاد تخلو أمة ولا بلدة فى مشارق الأرض ومغاربها من التشاؤم ، وإن اختلفت فى أنواعه وصفاته . هؤلاء العجم ينقل عنهم أنهم يتشاءمون بالصبى يذهب الى المعلم بالغداة ، ويتيمنون به راجعا من عنده

الى منزله . ويتشاءمون بالسّقاء على ظهره قربة مملوءة مشدودة ، وبالحمال المثقل بالحمل ، وبالدابة الموقرة ، ويتيمنون بعكس ذلك . ومن الناس من يخالفهم فى هذا كله . ومن الناس من يتشاءم بعدد خاص ، أو بيوم معين . وقد سئل مالك رحمه الله عن الحجامة يوم السبت ويوم الأربعاء فقال لا بأس بذلك ، وليس يوم إلا وقد احتجمت فيه ولا أكره شيئا من هذا حجامة ولا طلاء ولا نكاحا ولا سفرا فى شىء من الأيام . وضلالات الشؤم والمتشائمين ، فى العصور الخوالى ، بل فى عصر المدنية والنور - كما يقولون - أكثر من أن تحصى (١) .

على أنه كان من عقلاء الجاهلية وحكمائهم من ينكر التطير ويتمدح بتركه ولا يراه شيئا . وفى ذلك يقول المرقش :

ولقد غـدوت وكنت لا أغدو على واق وحاتم (٢)
فاذا الأشائم كالأيا من ، والأيامن كالأشائم

وقال آخر :

تعلم أنه لا طير إلا على متطير وهو الثبور
بلى شىء يوافق بعض شىء أحايينا ، وباطله كثير

وقال ثالث :

الزجر والطير والكهان كلهم مضللون ودون الغيب أقفال

بم يدفع التطير ؟

ولما كان الاحتراز من التطير يشبه العسر والمشقة ، رفع عن الانسان ما يعتريه منه ، وما يوسوس له الشيطان فيه ، ولم يؤاخذ إلا بركونه إليه أو اعتماده عليه ؛ أخرج عبد الرزاق عن اسماعيل بن أمية عن النبى صلى الله عليه وسلم : « ثلاثة لا يسلم منهن أحد : الطيرة ، والظن ، والحسد ، فاذا تطيرت فلا ترجع ، وإذا حسدت فلا تبغ ، وإذا ظننت فلا تحقق » . وأخرج أبو داود عن عروة بن عامر قال : ذكرت الطيرة عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : « أحسنها الفأل ، ولا ترد مسلما ، فاذا رأى أحدكم مايكره فليقل : اللهم لا يأتى بالحسنات إلا أنت ، ولا يدفع السيئات إلا أنت ، ولا حول ولا قوة إلا بك » . وسأل كعب الأحبار عبد الله ابن عمر : هل تتطير ؟ فقال : نعم ، قال فكيف تقول إذا تطيرت ؟ قال أقول : « اللهم لا طير إلا

(١) اقرأ طرفا طريفا منها فى شرح أحاديث « كلية اللغة » لاستاذنا العلامة عبد الحليم أحمد . وفى شرحنا هذا شذرات من بلاغته .

(٢) الواق : الصرد . وهو طائر أبقع ضخم الرأس يكون فى الشجر نصفه أبيض ونصفه أسود ، وقد تحذف ياؤه تسمية له بحكاية صوته ، والحاتم الغراب ، لأنه يحتم بالفراق على زعمهم .

طيرك ، ولا خير إلا خيرك ، ولا رب غيرك ، ولا قوة إلا بك . فقال كعب : إنه أفقه العرب والله إنها لكذلك فى التوراة (١) .

الترخيص فى الفأل :

ومما يقترن بالطيرة ويذكر معها حتى لكأنه منها « الفأل » وقد رخص فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لما له من كريم الأثر ، فى فتح باب الأمل ، والحث على الجد والعمل ، وحسن الظن بالله عز وجل . وعلى العكس من ذلك التشاؤم والعياذ بالله تعالى ؛ فانه مفتاح للشر مغلاق للخير ، مفض الى سوء الظن واضطراب العقيدة . وقد روى الشيخان عن أبى هريرة رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لا طيرة ، وخيرها الفأل ، قالوا وما الفأل يارسول الله ؟ قال : الكلمة الصالحة يسمعها أحدكم » وفى رواية « ويعجبنى الفأل ؛ الكلمة الحسنة » وأخرج الترمذى من حديث أنس أنه صلى الله عليه وسلم كان إذا خرج لحاجة يعجبه أن يسمع : يا نجيح يا راشد » وأخرج أبو داود أنه صلى الله عليه وسلم « كان لا يتطير من شىء وكان إذا بعث عاملا يسأل عن اسمه ، فاذا أعجبه فرح به ، وإن كره اسمه رئى كراهة ذلك فى وجهه » .

وسواء أكان الفأل ضربا من الطيرة ، مستثنى منها كالرقية بالمأثور تستثنى من غيرها ، أم لم يكن كذلك ، فان الفأل برىء من الشرك جار على مقتضى الفطرة ، موافق لما أودع الله غرائز الناس وطبائعهم من الارتياح إلى المنظر الأنيق ؛ كالخضرة الرائعة ، والماء السلسل ؛ ومن الاستبشار بالأسماء الجميلة ، كالسلام ، والنجاح ، والبشرى . ومحال أن يدخل هذا وما إليه فى حكم التطير ؛ اللهم إلا أن يقصد إليه المرء قصدا (٢)

وهنا شبهة سندحضها مع بقية المزاعم فى الجزء الآتى إن شاء الله ؟

ط . محمد الساكت

المدرس بالأزهر

---

(١) هكذا فى «مفتاح دار السعادة» . ورواه صاحب الفتح مختصرا موقوفا على عبد الله بن عمرو بالواو ولعل هذا أرجح لانه معروف باطلاعه على التوراة .

(٢) انظر الفرقان بين الفأل والطيرة فى أواخر الجزء الثانى من « مفتاح دار السعادة » لابن القيم ، واقرأ أعاجيب من أخبارها .

ذكرى المولد الشريف

« موشحة »

أيها المشرق فى أم القرى ... سطع الكون بفيض من سناك
وادّنى البدر خشوعا والذرى ... لجلال حل فى المهد هناك

***

رقص الطير وغنى مَوهنا ... وهفا الزهر بأنفاس الربيع
أىُّ صفو لفّ أعطاف الدُّنا ... فبدت فى ذلك الرَّوح البديع
والأمانىُّ فرادى وثُنَى ... تزدهى بين الفيافى والربوع

***

لو أطاق النجم مسراك انبرى ... صاعدا يسبح فى أفق حماك
وغدا أفق الثريا فى الثرى ... مذ غدا هذا الثرى فوق السماك

***

أعيت العيسُ وعز المطلبُ ... واحتوى الركبَ طباق من ظلام
مضرٌ فيه ، وفيه يعرب ... لا أمان ، لا رجاء ، لا سلام
أظلم الشرق ، وضل المغرب ... فى خطوب من بلاياه جسام

***

أيها الحادى ترفق فى السُّرى ... وترنم ، قد تحاماك الهلاك
ولد النور الذى يهدى الورى ... فانجلى الخطب ، وأدركت مناك

***

مَن يتيمٌ تحتفى الدنيا به ... وتحييه السموات العلا ؟
خالف المألوف فى أترابه ... وأتى فذا كما تهوَى العلا
الهدى والبر من آدابه ... فى الصبا ، أكرم بهاتيك الحلى

***

بَشرٌ هذا المفدَّى يا تُرى ... جاءنا بالحق ، أم هذا مَلاك
من جلال وجمال صورا ... فهو للدين وللدنيا مِلاك

***

هـذه فارس في إيوانها تستشف الغيب من شرفاته

هـذه رومةُ في صلبانها تقرأ الإقبال في خلاله

هـذه مكة في طغيانها ترهب الباهر من آياته

***

أعزل هابته آساد الشرى وطوى ظل لواه كل شاك

شقى الباغي به واستكبرا كل مولى طيب الأعراق زاك

***

حاربت مكة ما أجهلها في عناد ، ذلك الداعي الكريم

ورعت يثربُ ما أعقلها في وفاء ، ذلك الضيف العظيم

مَن عذيرى من قريش من لها بطبيب غير راعيها عليم

***

يوم أرواها نجيعا أحمرا من قليب ما لهم منه فكاك

هتف الحق بهم وافتخرا : أيْ أساطين الهوى ، هذا بذاك

***

أيها البلبل غرد ، أستمع هاجت الذكرى دواعي طربي

أيها الشعر ترنم أو فدع ليس هذا من مراقي أدبي

أيها الداعي الى الله اصطنع مستجيرا بحمى خير نبي

***

منتهى آماله أن يظفرا بتوليك ، ويحظى برضاك

من لمثلي يوم تنحل العرا بمجير يكشف الجلّى سواك !

كلية اللغة العربية

عبد الجواد رمضان

المدرس بكلية اللغة العربية

المشكلة الفلسفية العظمى

التـأليه العقـلى

— ١١ —

المظهر الفلسفى لفكرة الألوهية

ب — الإدراكات الحديثة

متابعة البحث فى براهين وجود الإله :

براهين أخرى .

يدعو الباحثون هـذه البراهين الآتية بـ « نصف التجريبية » برغم أنها كلها اجنبية عن المـادة ، منتزعة مما بعد الطبيعة . وعلة ذلك أنها تستند الى ما يشبه التجربة العملية وإن كانت موضوعاتها التى تطبق فيها معنوية بحتة . وقد اقتطعت هذه البراهين كلها من فلسفة أفلاطون بعد أن أدخلت عليها تحويرات تلتئم مع روح المفكرين الذين صاغوها فى صورها الجـديدة . وقـد كان القديس أوجوستان هو المعبر المتين الذى جازت عليه هـذه البراهين الى العصور الوسطى . وهاك شيئا منها :

(١) برهان المثل الأعلى : استغل هذا البرهان فى العصور الوسطى القديس أنسلم ، وألبير الأكبر ، والقـديس توماس الأكوينى ، واسكندر الهاليسى ، وصاغه كل واحـد منهم فى عباراته الخاصة . ومؤدى هذه العبارات جميعها هو أننا نشاهد حولنا جمالا وخيرا وعظمة وسموا وعـدالة وقوة ، وأن تجاربنا تقطع بأن ما نشاهده من هـذه المعانى فى الموجودات التى تحيط بنا هو نسبى . ولا ريب أن نصيب كل كائن محس منها هو على قـدر تمثيل تلك المعانى فى هذه الموجودات ، أو هو — كما كان أفلاطون يعبر — على قدر مساهمة المحسات فى مُثُلها ، وهذا يدل على وجود مثل ذاتى أعلى لهذه المعانى كلها تحقق فيه عليا درجات الجمال والخير والعظمة والسمو والعدالة والقوة ، وهو الإله .

(٢) برهان الحقيقة الأزلية : يعتبر الأسقف بوسويه (١) أشهر الذين صاغوا هذا البرهان

(١) بوسويه هو كاتب فرنسى قدير وخطيب بائق وصلت شهرة فصاحته وبلاغته الى درجة الاعتقاد بأن محاكاته قد تعدت حدود لامكان فى عصره ، وقد ولد فى ديجون فى سنة ١٦٢٧ ثم عين أسقفا لمدينة (موه) وقد جعله دفاعه الحار المفحم عن الديانة المسيحية يلقب بلقب صقر (موه) . وأخيرا توفى فى سنة ١٧٠٤

واستغلوه ، ومجمله أن الحقيقة الذاتية موجودة أزلا وأبدا ولو لم يوجد شيء يوصف بأنه حقيقي ، ولو لم يوجد كذلك عقل يدرك هذه الحقيقة ، بمعنى أن حقيقة المثلث هي ما ساوى مجموع زواياه زاويتين قائمتين سواء أوجد المثلث فعلا أم لم يوجد ، وسواء أوجد العقل الانساني الذي يدرك هذا أم لم يوجد . وإذا ثبت أن هناك حقائق أزلية لا تتعلق بالمدركات الحسية ولا بمدركيها من البشر ، فقد وجب أن يكون لها متعلق ، وهذا المتعلق السامي يجب أن يكون مصدرها الذي فاضت عنه ، لأن الموجود الوحيد الجدير بأن يكون مصدرها هو الخليق بأن كان غايتها ومتعلقها (١) .

(٣) برهان فكرة الكامل واللامتناهي : ابتكر ديكارت هذا البرهان ، وهو موجود « في التأملات الثالثة » وفي القسم الرابع من « خطبة عن المنهج » .

يستخدم ديكارت في هذا البرهان مبدأ العلية الذي مجمله أن العلة والمعلول يجب أن يتلاءما ، وهي حقيقة بديهية ، لأن الشعاع العقلي الفطري يكشف لنا للوهلة الأولى أن المعلول لا يمكن أن يفوق العلة ، وأن الكامل لا يمكن أن ينشأ عن الناقص ، فاذا طبقنا هذه البداهة على أفكارنا كان من الواضح أن يكون بعضها قد نشأ من علة خارجية ، والبعض الآخر قد أنشأناه نحن ، وإذا كانت فكرة الإله هي مجمع كل لا نهائية وكل كمال ، فلا يمكن أن أكون قد أنشأتها أنا ، وأنا ذلك الناقص الذي يجهل ويرتاب ، وإلا لزم أن يفوق المعلول علته في الكمال ، وهو محال . ولا يمكن أن تكون قد أنشأتها علة خارجية ، إذ كل العلل الخارجية ناقصة ، لأنه ليس هناك مبرر لأن تمتاز علة واحدة منها بالكمال ، وكذلك لا يمكن أن تكون هذه الفكرة الإلهية هيئة مؤلفة من مزيج عدة كمالات ولا نهائيات خاصة خلقتها المخيلات الإنسانية ، إذ لو كانت كذلك لما كان لها هذه الوحدة وتلك البساطة وذلك النفور من كل تألف ، لا سيما وأن في التألف افتقارا إلى الأبعاض ، والافتقار نقص . وإذاً ، فلم يبق أن تكون هناك علة لفكرة الإله أوجدتها في عقولنا إلا الإله نفسه ، وهي فكرة فطرية لدينا ، بمعنى أنه بمجرد استيقاظ ملكة التفكير فينا نستطيع أن ندرك هذه الفكرة كحقيقة واضحة .

مناقشة وجدل :

وجه الفلاسفة الى ديكارت اعتراضات على برهانه السالف نقتطف من أهمها ما يلي :

(١) يتطلب هذا البرهان - كالبرهان التجردي السابق - أن يكون للكائن الذهني وجود

---

(١) قد وجه الى هذا البرهان وسالفه نفس النقد الذي وجه الى أفلاطون ، وهو أنه قد منح المعاني المصدرية كالحقيقة والخير والجمال وما شاكلها وجودا حقيقيا مستقلا لا يرضى عنه البحث الحديث ولا يسلم به .

حقيق بمقتضاه يدرك الفكر الانسانى ذلك الكائن ، أو بعبارة أخرى : يأتى شىء من موضوع التفكير الذى هو حقيقة ذاتية مستقلة فيحل فى الفكر فيتحقق الإدراك . ومعنى هذا أن فكرة اللامتناهى مثلا تكون هى نفسها شيئا من اللامتناهى ذى الوجود الحقيقى الذاتى ، وهو رأى لا يمكن أن يقره البحث الحديث اليوم ، لأن الكائن الذهنى لم تثبت حقيقته الذاتية التى أيدها أفلاطون منذ زمن بعيد .

(٢) ليس من الممكن أن تدرك أذهاننا اللامتناهى ؛ لأن الإدراك هو استيلاء المدرك على المدرك ، ولما كان الاستيلاء حصرا ، وكان الحصر متناقضا مع اللانهاية فقد استحال وجود اللامتناهى فى أذهاننا ، وبالتالى استحال إدراكه ، وقد أظهر علم النفس الحديث أن العملية الأساسية للفكر البشرى — وهى التصور والحكم — تتوقف على صلة تتحقق بين الكائن المفكر والموضوع المدرك . ولاريب أن هذه الصلة التى هى منشأ إدراكه إياه تحدده تحديدا ما ، وتقيده بقيود مهما قيل فيها فانها قيود ، وبدونها لا يتم رسمه فضلا عن حده المنطقى التام الذى لا يتحقق بدونه الحكم ، وهو النتيجة العملية للادراك . ولا جرم أن هذا التحديد هو حصر ولو لبعض الحيثيات ، والحصر اللامتناهى أو اللامحدود مباينة لطبيعته البعيدة عن كل نسبة . وإذاً فليس لدينا فكرة حقيقية عن اللامتناهى ، وإنما الذى فى أذهاننا عن هذا الموضوع هو تقدم فى التفكير غير متناه ، وهذا التقدم ليس إلا تعبيرا عن طبيعة الفكر البشرى المشتمل على إنتاجات متفجرة لا حصر لها ، وهذه الانتاجات هى التى تفيض لا محدوديتها على المدركات المحدودة ضرورة بفعل الادراك فتصبغها بصبغة اللامتناهى . وإذا ثبت أن عقولنا لا تملك اللامتناهى وليس لديها عنه فكرة فقد لزم أن تنهار كل البراهين المؤسسة عليه .

يخطئ الذين يعدون هذا الاعتراض محدثا بقضه وقضيضه ، إذ قد احتدم الجدل منذ القرن الرابع قبل المسيح بين الميجاريين وخصومهم حول طبيعة الادراك وهل هو استيلاء المدرك على المدرك ، وبهذا تنحصر المثل ومثال المثل فى العقول التى تدركها ، وتنفعل باستيلاء العقول عليها ، او هو انطباع المدرك فى عقل المدرك ، وهذا يستلزم ألا يدرك مثال المثل شيئا ، لأن ذاته غير صالحة للانطباع فيها ، أو هو مجرد اتصال بين المدرك والمدرك الى حد يتحقق به الادراك ، كل حسب طبيعته ، فمن جانب الأعلى اتصال تشريف وإفاضة يحققان له القدرة على الكشف ، ومن جانب الأدنى اتصال تطلع واشتياق الى تحقيق ما تسمح له به طبيعته من ذلك الكشف ، وهذا هو نهاية ما وصل اليه الأفلاطينيون وأشياعهم من الميجاريين أولا ثم من الاسكندريين أخيرا ؟ « يتبع »

الدكتور محمد غلاب
أستاذ الفلسفة بالجامعة الأزهرية

جبابرة رجالات الإسلام

خالد بن الوليد

— ١٥ —

بطولة خالد فى حروب الردة ، قصة مالك بن نويرة :

هذه قصة من قصص التاريخ الاسلامى ، اختلفت فيها الرواية اختلافا بعيـد المدى ، واضطرب حولها الحديث اضطرابا اقصى الغاية ، يعسر معه على الباحث أن يجمع أطرافه فى عروة واحدة ، ومن ثم كانت هذه القصة فى صفحة التاريخ الخالدى سطرا غامضا لا يتضح معناه إلا بشىء من التحقيق فى تلك الروايات المتكاثرة .

كان مالك بن نويرة سيدا من سادات بنى تميم ، ورئيس قومه بنى يربوع ، فارسا شاعرا ، مطاعا ذا مخيلة ، يلقب بالجفول ، أسلم فى وفد تميم ، وأمره النبى صلى الله عليه وسلم على صدقات قومه ، فلما ذر قرن الشيطان فى أفق الفتنة وارتدت الأعراب ومنعوا الزكاة ، كان مالك بن نويرة فيمن اضطرب أمره ، وطاش سهمه ، وكان قد جمع صدقات قومه ، فبلغتـه وفاة النبى صلى الله عليه وسلم ، فعدا على ما جمع ، وانتهبه وفرقه فى قومه ، فبلغ ذلك أبا بكر والمسلمين ، فعظم عليهم ، وعهد أبو بكر الى خالد بن الوليد فى وصيته « إن كفاك الله الضاحية فامض الى اليمامة » وحقق الله ظن الصـديق وفرغ خالد من أسد وغطفان ومن لف لفهم ، وعزم المسير بجيوشه الظافرة الى اليمامة ليأخذ مسيلمة الكذاب كما أخذ طليحة الأسدي ، وكان علم شأن مالك بن نويرة ، فمد اليه والى من معه من مرتدة تميم يده ليتفرغ الى أهل اليمامة لقوة شكيمتهم وإجماعهم على الارتداد ، كما أخبر بذلك أبو بكر خالدا فى وصيته حيث قال فى خاتمتها « ولـكن الخوف عندى من أهل اليمامة ، فانه بلغنى أنهم رجعوا بأمرهم » .

أظهر خالد للناس عهد أبى بكر اليه بهذا المسير ، فتوقفت الأنصار ، وقال قائدهم ثابت بن قيس بن شماس : ما عهد الينا ذلك ، وما نحن بسائرين ، وليست بنا قوة ، وقد كل المسلمون ، وعجف كراعهم ، فقال خالد : « أما أنا فلست بمستكره أحدا منكم ، فان شئتم فسيروا ، وإن شئتم فاقيموا ، وأنا الأمير ، وقد عهد إلىّ ، ولو لم يأت كتاب بما رأيتـه فرصة ، وكنت إن أعلمته — الخليفة — فاتتنى لم أعلمه ، وكذلك لو ابتلينا بأمر ليس فيـه منه عهد الينا لم ندع أن نرى أفضل ما يحضرنا ثم نعمل به ، فأنا قاصد الى مالك ومن معى من المهاجرين ،

لابد للقلم هنا من وقفة للتأمل فى هذه السياسة الجريئة الحازمة التى لا ترتضى الحرب غيرها ، لنرى كيف تتخطى العبقرية الاسلامية ممثلة فى بطل الاسلام خالد حواجز الزمن فى تفكيرها فى سياسة الجند والحرب يستعر أوارها ، والعدو واقف بالمرصاد يتحين النهز ليثب على المسلمين وثبة الابادة والافناء ، فهذا القائد العبقرى خرج على رأس جيشه ليوقع بالمرتدين ، ويقضى على الفتنة فى منابتها ، وهذه الوقعة التى انتصر فيها على أسد وغطفان ، ليست إلا مقدمة الأمر ، فكيف يقف عندها وما قضى للاسلام من أعدائه وطرا ؟ فلابد له من المسير الى أولئك الذين أجمعوا أمرهم على الارتداد عن دين الله ، ولكن هذا جيش المسلمين ينقسم على قائده ، ففريق يعطيه طاعته أنى أراد ، وفريق يختلف عليه ، ويرى أنهم لا يعطون قائدهم مقاد الطاعة إلا فى حدود عهد الخليفة ، وهم لايعلمون للخليفة عهدا بهذا المسير الجديد ، ويحتجون بما أصابهم ، فما عسى أن يكون شأن القائد فى هذا الموقف الحرج الآزم ، وما هى السياسة الحكيمة التى ينهجها مع جيشه حتى يحتفظ له بروحه وبسالته ؟ .

هنا تنفرج العبقرية الخالدية عن أحكم سياسة حازمة تساس بها الجيوش ساعة الأزمات ، وبطل الاسلام خالد لا يجهل قدر الأنصار بين المسلمين ، ومكانهم من الحرب والجلاد ، ولايجهل كذلك العقلية العربية فى عمومها ، تلك العقلية التى لا تعرف الخضوع لسلطان بشرى إلا عن طريق العزة والكرامة ، فليس يجدى فى علاج الموقف أن يتذرع بسلطان القائد فيأمر ليطاع بل هو يعطى هؤلاء السادة فرصة التفكير وتقليب الرأى ، ويريهم عمليا أنه مصمم على المسير بمن معه من سائر جنود الاسلام ، وأنه لا يستكره أحدا على المسير معه ، ثم هو لا يدعهم دون أن يشعرهم بسلطان الأمرة فيقول « وأنا الأمير » وأنه إذا تجاوز لهم عن ذلك السلطان القانونى ، فلأنه يقدر مكانهم ، ويرجو أن يراجعوا رأيهم . وقد تحققت فراسة القائد المظفر ، فانه لم يكد ينفصل بمن معه من المهاجرين وأبناء العرب عامدا لأرض بنى تميم واليمامة حتى تلاومت الأنصار فيما بينها ، وقالوا : والله ما صنعنا شيئا ، والله لئن أصيب القوم ليقولن خذلتموه وأسلمتموه ، وإنها لسبة باق عارها الى آخر الدهر ، ولئن أصابوا خيرا وفتح الله فتحا إنه لخير منعتموه فابعثوا الى خالد يقيم لكم حتى تلحقوه ، فبعثوا اليه رسولا من أنفسهم ، فلما جاء الخبر خالدا أقام لهم حتى لحقوه ، فاستقبلهم فى كثرة من معه من المسلمين ، وفرح بهم فرحا شديدا ، وساروا جميعا حتى انتهى بهم خالد الى البطائح من أرض تميم .

ثم إن خالدا رضى الله عنه لم يقف عند هذه السياسة الحكيمة الحازمة فى علاج هذا الموقف الذى فاجأه فى أحرج ساعات الحرب ، ولكنه تخطى ذلك الى أمر هو أفضل مايتحلى به القائد العظيم ، ذلك أن خالدا لم يشأ لنفسه أن يقف عند حرفية القوانين والعهود ، بل شاء

له عبقريته أن يكون رجلا بعيد النظر ، نهازا للفرص إذا سنحت ، ولو لم يكن فى ذلك من من الخليفة كتاب أو عهد ، ولا سيما والحال فى البادية على ما كان عليه من بطء فى المواصلات يضيع معه كثير من الغرض المقصود . وفى ذلك يقول القائد العبقرى « ولو لم يأت كتاب بما رأيته فرصة ، وكنت إن أعلمته فاتتنى لم أعلمه » ثم يرمى الى أبعد من ذلك ، وهو أن يكون ذلك قانونا لعامة القادة من المسلمين فيقول : « وكذلك لو ابتلينا بأمر ليس فيه منه عهد الينا لم ندع أن نرى أفضل ما يحضرنا ثم نعمل به » وفى ذلك قطع للأطماع حتى لا يتوقف أحد ناظراً الى الوراء ، أليس هـذا هو النظر الحر الطليق من قيود التزمت ؟ بلى إن خالدا رضى الله عنه كان فى هذا المضمار فارسا من طرز جديد كانت الحياة الاسلامية أحوج ما تكون الى مثله فى محنتها التى كشفها عنها خالد ، لا بشجاعته وحسن سياسته فى الحروب فحسب ، بل بتفكيره التشريعى ، وهذه الروح الطليقة هى السبب — كما سنرى — فيما كان بين خالد وعمر بن الخطاب رضى الله عنهما .

كان بنو تميم بعد وفاة رسول الله صلى الله عليـه وسلم بين وفى بعهد الاسلام مقيم على الايمان ، ومتردد ينظر الى الناس حتى أفاء وراجع اليقين ، ومرتد مانع للزكاة منتهك لحرمات الاسلام ، وكان مالك بن نويرة من هـذا الفريق ، فقد عدا على صدقات المسلمين وانتهبها ، وبجح بذلك فى شعره فقال :

فقلت خذوا أموالكم غير خائف	ولا ناظر فيما يجىء من الغد
فان قام بالأمر المخوف قائم	منعنـا وقلنـا الدين دين محمد

وجاء فى لسان العرب « ومنه حـديث مالك بن نويرة حين جمع بنو يربوع صدقاتهم ليوجهوا بها الى أبى بكر رضى الله عنه فمنعهم من ذلك وقال :

وقلت : خذوها هذه صدقاتكم	مصررة أخلافها لم تجـرد
سأجعل نفسى دون ماتحذرونه	وأرهنكم يوما بما قلته يدى

وقد لامه بعض سادة قومه ممن بقى على الاسلام ، وحذره مغبة عمله رجاء أن يراجع نفسه ، فقال له الأقرع بن حابس وضرار بن القعقاع : إن لهذا الأمر قائما وطالبا ، فلا تعجل بتفرقة ما فى يدك ، فأبى مالك إلا عتوا واستكبارا وأنشدهما :

أرانى الله بالنعم المنـدى	ببرقة رحرحان وقد أرانى
إن قرت عيون فاستفيئت	غنائم قد يجود بها بنانى
حويت جميعها بالسيف صلتا	ولم ترعـد يداى ولا بنانى

تمشي يا بن عوذة في تميم وصاحبك الأقيرع تلحياني
ألم أك نار رائبة تلظى فتتقيا أذاي وترهباني

أحس مالك بن نويرة دنو خالد على جيش المسلمين من أرض قومه ، وملأ أذنيه صدى انتصار الاسلام على طلائع المرتدين ، فأمر قومه بالتفرق فتفرقوا ، وهنا تختلف الروايات التاريخية ، فمنها رواية ترى أن مالكا وهنت نفسه وراجع الاسلام وأوصى بذلك قومه فقال : «يابني يربوع إنا دعينا الى هذا الأمر فأبطأنا عنه فلم نفلح ، وقد نظرت فيه فوجدت أن الأمر يتأتى لهم بغير سياسة ، واذا الأمر لا يسوسه الناس ، وإياكم ومناوأة قوم صُنع لهم ، فتفرقوا الى دياركم وادخلوا في هذا الأمر » وقريب من هذه الرواية تلك التي تقول : إن خالداً لما قدم البطاح بث السرايا وأمرهم بداعية الاسلام وأن يأتوه بكل من لم يجب ، وإن امتنع أن يقتلوه ، فجاءته الخيل بمالك بن نويرة في نفر من بني يربوع ، فاختلفت السرية فيهم ، فشهد قوم أنهم أذنوا وأقاموا وصلوا ، وشهد آخرون أنه لم يكن شيء من ذلك ، وكان ممن شهد لمالك بالاسلام أبو قتادة الانصاري ، فكان يحدث أنهم لما غشوا القوم راعوهم تحت الليل فأخذ القوم السلاح ، قال أبو قتادة : فقلنا إنا المسلمون ، فقالوا : ونحن المسلمون ، قلنا : فما بال السلاح معكم ؟ قالوا لنا : فما بال السلاح معكم ؟ قلنا : فان كنتم كما تقولون فضعوا السلاح ، فوضعوها ثم صلينا وصلوا . ثم تمضي هذه الرواية الى النتيجة فتقول : فلما اختلفت السرية فيهم أمر بهم خالد فحبسوا في ليلة باردة لا يقوم لها شيء ، فأمر خالد مناديا ينادي : أدفئوا أسراكم ، فظن القوم أنه أراد القتل ، ولفظة أدفئوا في لغتهم معناها اقتلوا ، ولم يرد خالد إلا الدفء وهو معنى الكلمة في لغتهم ، فقتلوهم وقتل ضرار بن الأزور مالك بن نويرة ، وسمع خالد الواعية فخرج وقد فرغوا منهم ، فقال : إذا أراد الله أمرا أصابه . وتزوج خالد أم تميم ابنة المنهال امرأة مالك.

وهذه الرواية بأصلها وفرعها لا تطمئن النفس الى قبولها ، لأننا نتساءل : إذا كان مالك بن نويرة راجع الاسلام ونصح بذلك قومه ، فلم لم يذهب الى لقاء المسلمين مسلما ؟ بل أمر قومه بالتفرق ورجع الى منزله ، ثم كيف يتفق مع العقل أن قوما أذنوا وأقاموا وصلوا مع المسلمين ثم تختلف السرية التي صلت معهم في إسلامهم ؟ ثم كيف صح من قائد القوم أن يخاطبهم بلغة يعلم أنها ليست لغتهم فيما يقصده من معنى ؟ وإن كان لا يعلم ذلك فلماذا لم يعتذر بهذا العذر الوجيه عند أبي بكر يوم أن عاتبه ولامه ؟ قد يغلب على الظن أن هذه الرواية في تفصيلها محمولة على أبي قتادة ، وهو إذا كان قد شهد باسلام مالك بن نويرة وأنكر على خالد فبطريق آخر يكون للرأي فيه مجال حتى يمكن تعليل الاختلاف تعليلا معقولا ؟

صادق ابراهيم عرجون

« ما تيسر » من الفلسفة

— ٣ —

أشرنا فى الكلمة السابقة لهذه أن حادثات الأيام ، التى ذهبت بما كتب فيلسوف العرب أبو يوسف يعقوب الكندى ، جعلت الباحث لا يكاد يعرف مذهبه فى الفلسفة وميادينها العديدة ، إلا أن النتف التى ذكرها عنه مؤرخو الحكماء فى الاسلام جعلت من السهل تبين أنه هو الذى دفع الفلسفة الاسلامية الى التوفيق بين الدين والفلسفة كما عرفت عن اليونان ، وبذلك عين للفلاسفة المسلمين اتجاها استنفد كثيرا من جهودهم .

واليوم إذ نترك الكندى الى خلفه الفارابى العظيم ، نجدنا نسير آمنين العثار وعلى يقين لا ريب فيه . ذلك أنه كان من حسن جَد الفارابى وجد الفلسفة الاسلامية أن حفظ التاريخ من مؤلفاته وكتاباته ورسائله الفلسفية ما يجلى جهده الكبير فى هذا السبيل ، نعنى سبيل التوفيق بين دين الاسلام وفلسفة اليونان ، منبعثا ببواعث ليست — على ما نرى — خشية التعصب والاضطهاد ومحاولة اتقاء ما ينجم عن ذلك من عقابيل ، على ما سنعرف من سيرته وحياته التى عاشها .

* * *

الفارابى ، أو المعلم الثانى كما عرف بين مؤرخى فلاسفة الاسلام ، هو — فى روايات بعض المؤرخين — أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان (١) ، وينسب الى مدينة فاراب وهى من بلاد الترك فى أرض خراسان كما يروى ابن أبى أصيبعة فى كتابه طبقات الأطباء ، فهو تركى وإن كان له نسب فى فارس ، وقد تنقل فى البلاد وعانى الأسفار حتى دخل بغداد واتخذ العراق له وطنا . على أن ذلك لم يمنعه من الرحلة فى طلب العلم ، على عادة العلماء الأحياء فى ذلك الزمان ، فتنقل بين العراق ومصر والشام ، وانتهى به المطاف الى دمشق فى صحبة الأمير سيف الدولة الحمدانى ، وبها توفى عام ٣٣٩ هـ .

وقد نشأ فيلسوفنا العظيم فى عصر نضوج العلم وازدهاره فى جميع ضروبه وألوانه ، سواء فى ذلك علوم الاسلام وعلوم الأوائل أى علوم اليونان ، على كثرة التيارات الفكرية المتعارضة ، والفتن المتصلة الآخذ بعضها برقاب بعض ؛ وبعضها يتصل بالدين ، وبعضها يتصل بالسياسة ، وبعضها آخذ بسبب من الناحيتين .

(١) هذا الضبط فى الكلمتين عن ابن خلكان .

كان من تلك الفتن ، التي تلاحقت كقطع الليل ، ما يرجع الى الدين كما كان من الحنابلة الذين أعنتوا مخالفيهم بالشدة والعنف ؛ وما يرجع الى القرامطة وأمثالهم الذين لم ينسوا دياناتهم الأولى وإن تظاهروا بالاسلام ، فكانوا لا يفتأون يكيدون له بالكلام وبالسنان ؛ وما يرجع الى الأمراء الذين طمحوا الى الخلافة بعد ما أحسوا ضعف الخلفاء ؛ كما كان منها ما يرجع الى المتصوفين وأرباب الفكر الحر الذين يبدو منهم أحيانا بدوات وآراء لا تتفق مع الدين .

ولا يعنينا الآن دراسة عصر الفارابى الذى نبغ فيه ؛ ولكنا نذكر أنه كأمثاله من العباقرة والنابغين ، أثر فى عصره بلا ريب كما لم ينج من التأثر به . ومن ذلك يمكن القول بأن فلسفته كانت تعبيرا صادقا الى حد كبير عن تيارات التفكير فى عصره ، وهذا ما يمكن أن يستدل له الباحث بتحليل ما ترك من تراث فلسفى لو وجد مكان القول واسعا .

ومهما يكن ، فالفارابى أبو نصر هو « فيلسوف المسلمين بالحقيقة » كما يذكر القاضى صاعد فى كتابه طبقات الأمم ؛ وهو — كما يذكر ابن خلكان — أكبر فلاسفة المسلمين ، ولم يكن فيهم من بلغ رتبته فى فنونه ، والرئيس أبو على بن سينا بكتبه تخرج ، وبكلامه انتفع فى تصانيفه ؛ وهو أخيرا فيلسوف المسلمين غير مدافع ، كما يصفه القفطى فى كتابه أخبار الحكماء ، يقر له بذلك من عكف على ما أبقى الزمان من مؤلفاته وفهمها فهما حقا .

ولا عجب ، فقد وهب نفسه للفلسفة فقرأ وهو ببغداد ما وقع له من كتبها ، وتتلمذ فى المنطق وغيره من علومها على أشهر المعروفين فى عصره ، حتى بذ جميع أهل الاسلام فى صناعة المنطق ؛ إذ شرح غامضها ، وكشف سرها ، وقرب تناولها (١) . ثم تناول فلسفة أفلاطون بالبحث والتعريف بأغراضه فيها ، كما عنى بفلسفة تلميذه المعلم الأول فبحث جميع كتبه وتعمق فى استخراج معانيها .

وليس لنا أن ننتظر أقل من هذا من رجل ممتاز فى عقله ، جيد فى تفكيره ، أخذ نفسه بما كان يقرر ويؤكد فى دروسه وكتاباته ؛ من أن المرء إن لم يكن فاضل الخلق لم يصل الى المعرفة الحقة ، ومن أن طالب الفلسفة يجب أن يقدم لذلك بإصلاح نفسه والحد من شهواته « كيما تكون شهوته للحق فقط لا للذة » (٢) .

وكان من أخذه نفسه بهذا كله ما ذكره عنه ابن خلكان فى ترجمته من أنه كان منفردا بنفسه لا يجالس الناس ، وكان مدة مقامه بدمشق لا يكون غالبا إلا عند مجتمع ماء أو مشتبك

---

(١) طبقات الأمم للقاضى صاعد الأندلسى ص ٦١

(٢) مجموع فلسفة الفارابى ص ٥٤ من طبعة ليدن .

رياض ، ويؤلف هناك كتبه ويتناوبه المشتغلون عليه ، وكان أزهد الناس فى الدنيا ، لا يحتفل بأمر مكسب ولا مسكن ، وأجرى عليه سيف الدولة كل يوم من بيت المال أربعة دراهم ، وهو الذى اقتصر عليها لقناعته ، ولم يزل على ذلك الى أن توفى (١) .

هـذا هو الفارابى ، الذى زهد فى الدنيا وجعلها وراءه ظهريا ، ومع هذا نجده يدعو الله فيقول من دعاء طويل : « اللهم قو ذاتى على قهـر الشهوات الفانية ، وألحق نفسى بمنازل النفوس الباقية ، واجعلها من جملة الجواهر الشريفة الغالية ، فى جنات عالية » (٢) . وهو الذى كان المثل الأعلى لما أوصى به طالب الحـكمة إذ يقول : « ينبغى لمن أراد الشروع فى الحـكمة أن يكون شابا صحيح المزاج ، قد تعلم القرآن واللغة وعلوم الشرع ، ويكون غير مخل بأدب من آداب السنة والشريعة ، وألا يتخذ علمه آلة لـكسب الأموال . ومن كان بخلاف ذلك فهو حـكيم زور ! (٣) » إى والله ؛ من كان على غير الصفة التى ذكرها هذا الفيلسوف الذى رمى بالـكفر ، ممن يرون أن الله خصهم بالتقوى وآتاهم العلم وفصل الخطاب ، فليعلم أنه عالم زور !

هذا ، ومن تلك الـكلمة الوجيزة عن حياة المعلم الثانى ، نعرف ـ كما أشرنا من قبل ـ أنه لم يكن الباعث ، الذى وجهه الى أن يخصص جانبا كبيرا من جهوده وتفـكيره الفلسفى للتوفيق بين الاسـلام والفلسفة الاغريقية ، الخوف من الاضطهاد وتوفير الهـدوء والأمن لنفسه فى عمره الطويل الذى عاشه ، وإذاً فهناك باعث أو بواعث أخرى وجهته هذا التوجيه الذى سار فيه من جاء بعده من فلاسفتنا الأعـلام . فما هو هذا الباعث أو تلك البواعث الأخرى ؟ نعتقد أنه باعث وحيد هو الذى وجهه هـذا التوجيه واختط له هـذا السبيل ؛ ذلك الباعث هو روح التوفيق الذى أشربهـا قلبه وآمن بها عقله ، حـين أيقن أن الحقيقة واحدة وصل إليها أفلاطون وأرسطو وأمثالهما من الفلاسفة الملهمين ، وجاء بها كذلك الدين وإن اختلفت وسائل التعبير وطرق الأداء والتصوير لهذه الحقيقة الواحدة .

هذا المبدأ الذى رسخ فى ذهنه وملك عليه أمره ، ومهد له منهجه فى التفكير والفلسفة ، وجعله من الفـلاسفة الذين يختارون من المـذاهب الفلسفية المتعددة ما يرونه حقا وملتئما بعضه مع بعض بعسر أو بيسر ، نجد الدليل عليه فى متناول الباحث لما أبقى الزمن وعاديات الدهر من تراثه الفلسفى .

(١) وفيات الأعيان جـ ٢ صـ ١١٣ ـ ١١٤ (٢) طبقات الأطباء جـ ٢ صـ ١٣٤
(٣) تتمة صوان الحكمة للبيهقى صـ ٢٠

١ — إنه يحاول محاولة جادة جاهدة التوفيق بين الآراء المختلفة بل المتناقضة ؛ يحاول بما يرى من تأويل أن يجعلها تلتئم وتتفق آخر الأمر . ودليل أنه ، فى بيان العلم الذى ينبغى أن يبدأ به فى تعلم الفلسفة ، ذكر أن أصحاب أفلاطون يرون أنه علم الهندسة مستشهدين بقول صاحبهم : « من لم يكن مهندسا فلا يدخل علينا » ؛ وأن آل ثاوفرسطس يرون أنه علم الأخلاق ؛ وأن بواثيس ، الذى كان من أهل صيداء ، يرى تقديم علم الطبائع ؛ وأن أندرونيقوس أخيرا يرى البدء بعلم المنطق .

وبعد أن استعرض — أو عرض — هذه الآراء المختلفة ، نراه يقول : « وليس ينبغى أن يرذل واحد من هذه الآراء ؛ وذلك أنه ينبغى قبل الدرس لعلم الفلسفة أن تصلح النفس الشهوانية ، وذلك يكون بإصلاح الأخلاق ؛ ثم يصلح بعد ذلك النفس الناطقة كما تفهم منها طريق الحق التى يؤمن معها الغلط والوقوع فى الباطل ، وذلك يكون بالارتياض فى علم البرهان ، والبرهان على ضربين : منه هندسى ، ومنه منطقى » (١) .

٢ — فاذا ما جاء الى صميم فلسفة أفلاطون وأرسطو ، نجده يشتد فى التوفيق بينهما منبعثا بنفس الباعث ، وهو أن الحقيقة واحدة ولكن يختلف أداؤها وطرق التعبير عنها ، حتى ليؤلف فى ذلك كتابا خاصا هو « كتاب الجمع بين الحكيمين » . وهذا الكتاب نراه يبدؤه ببيان أنه أراد بمقالته هذه الجمع بين رأيى الفيلسوفين الكبيرين حين رأى أن أكثر أهل زمانه قد ادعوا أن بين الحكيمين خلافا فى إثبات المبدع الأول ، وفى أمر النفس والعقل وفى المجازاة على الأفعال خيرها وشرها . وقد حاول ما حاول من الجمع بينهما « ليظهر كما يقول الاتفاق بين ما كانا يعتقدانه ، ويزول الشك والارتياب عن قلوب الناظرين فى كتبهما (٢) » .

وقد سلك لما أراد طريقا بين فيه أن هذين الحكيمين هما اللذان أبدعا الفلسفة ، وأنشآ أوائلها وأصولها ، وأتما أواخرها وفروعها ، وعليهما المعول فى قليلها وكثيرها ، وإليهما المرجع فى يسيرها وخطيرها ، وما يصدر عنهما فى كل فن إنما هو الأصل المعتمد عليه لخلوه من الشوائب والكدر (٣). ثم أتبع هذا بذكر أن القول بوجود خلاف بين هذين الحكيمين لا يخلو من إحدى ثلاث خلال : إما أن يكون الحد الذى ذكر لماهية الفلسفة غير صحيح ، وإما أن يكون رأى الجميع أو الأكثرين فى أنهما مقدما الفلاسفة سخيفا وغير صحيح ، وإما أن يكون فى معرفة الظانين فيهما بأن بينهما خلافا فى الأصول التى أشار إليها تقصير (٤) وانتهى بأن فند الأمر الأول ، ثم الثانى ، وقال : « وإذا كان هذا هكذا ، فقد بقى أن يكون فى معرفة الظانين بهما أن يكون بينهما خلاف فى الأصول تقصير (٥) » . ومعنى هذا ، كما هو

(١) مبادىء الفلسفة القديمة ، نشر المكتبة السلفية ، ص ١١ – ١٢ ، والمجموع ص ٥٣
(٢) المجموع ص ١ (٣) نفسه (٤) ص ٢ (٥) نفسه ص ٤

بعض ما نقلد فيه

خاتم الخطبة — إهداء الزهور الى القبور

ليس من قصدي فى هذه الكلمة أن أبحث عن سر التقليد وأن أساسه أن المغلوب مولع بتقليد الغالب لاعتقاده الكمال فيه كما يقول العلامة ابن خلدون ، وإنما الذى أقصده أن أستعرض بعض العادات الاجتماعية التى اقتبسناها تقليداً لغيرنا ، وأصبحت عندنا عادات يعسر الاقلاع عنها ، مع أنها فى حاجة الى المراجعة والتمحيص ، لعدم ملاءمتها لمجتمعنا المصرى ، ولما لها من الأثر فى كيانه .

ولعل من أشد هـذه العادات خطرا على مجتمعنا المصرى وأسوئها فيه أثرا ، وأبلغها به فتكا ، عادة مخالطة الخطيب لخطيبته قبـل الزواج ، وقبـل توكيد الخطبة بالعقد ، وتمام الاجراءات الشرعية والقانونية للزواج ؛ هذه الاجراءات التى افترضها الشرع والقانون لحياطة هذه العلاقة بالضمانات الكافية لبناء الأسرة وهنائها ، ولحياطة مستقبل النسل الذى يتوقف على حسن تقويمه وتصحيح نسبه مستقبل الأسرة والأمة .

وليس من شك فى أن هـذه العادة ليست من عاداتنا الاسلامية ، وليست من عاداتنا العربية ، فالاسلام لا يعرف من مقدمات الزواج إلا مجرد نظر الخطيب الى وجه خطيبته وكفها فى حضور محرم منها ، فرصة واحدة فقط ، والعادات العربية قد لا تسمح بهذا القدر . ومن

واضح أن الحق واحد ، وقد أصابه كل من أفلاطون وتلميذه الأكبر ، فيجب الجمع والتوفيق بينهما بتأويل ما يشعر بالخلاف .

٣ — ثم ، بعد هذا وذاك ، إن غاية الدين والفلسفة واحدة ، والهدف الذى يهدفان إليه لا يختلف ، وهو السعادة القصوى للإنسان ، وإن اختلفت وسائل كل منهما لوصول هـذه الغاية . وإذاً ، فلابد من جر كل منهما للآخر والعمل على التوفيق بينهما .

* * *

لذلك كله ، كان مجهـود الفارابى فى التوفيق بين الدين والفلسفة ، وكلاهما فى رأيه تعبير عن الحقيقة الواحدة ، وكان هذا المجهود كبيرا كما سنعرف فيما يأتى .

الحديث موصول

محمد يوسف موسى

المدرس بكلية أصول الدين بالأزهر

بعض ما نقلد فيه

خاتم الخطبة ـــ إهداء الزهور الى القبور

ليس من قصدى فى هذه الكلمة أن أبحث عن سر التقليد وأن أساسه أن المغلوب مولع بتقليد الغالب لاعتقاده الكمال فيه كما يقول العلامة ابن خلدون ، وإنما الذى أقصده أن أستعرض بعض العادات الاجتماعية التى اقتبسناها تقليداً لغيرنا ، وأصبحت عندنا عادات يعسر الاقلاع عنها ، مع أنها فى حاجة الى المراجعة والتمحيص ، لعدم ملاءمتها لمجتمعنا المصرى ، ولما لها من الأثر فى كيانه .

ولعل من أشد هــذه العادات خطرا على مجتمعنا المصرى وأسوئها فيه أثرا ، وأبلغها به فتكا ، عادة مخالطة الخطيب لخطيبته قبــل الزواج ، وقبــل توكيد الخطبة بالعقد ، وتمام الاجراءات الشرعية والقانونية للزواج ؛ هذه الاجراءات التى افترضها الشرع والقانون لحياطة هذه العلاقة بالضمانات الكافية لبناء الأسرة وهنائها ، ولحياطة مستقبل النسل الذى يتوقف على حسن تقويمه وتصحيح نسبه مستقبل الأسرة والأمة .

وليس من شك فى أن هــذه العادة ليست من عاداتنا الاسلامية ، وليست من عاداتنا العربية ، فالاسلام لا يعرف من مقدمات الزواج إلا مجرد نظر الخطيب الى وجه خطيبته وكفها فى حضور محرم منها ، فرصة واحدة فقط ، والعادات العربية قد لا تسمح بهذا القدر . ومن

واضح أن الحق واحد ، وقد أصابه كل من أفلاطون وتلميذه الأكبر ، فيجب الجمع والتوفيق بينهما بتأويل ما يشعر بالخلاف .

٣ ـــ ثم ، بعد هذا وذاك ، إن غاية الدين والفلسفة واحدة ، والهدف الذى يهدفان إليه لا يختلف ، وهو السعادة القصوى للإنسان ، وإن اختلفت وسائل كل منهما لوصول هــذه الغاية . وإذاً ، فلابد من جر كل منهما للآخر والعمل على التوفيق بينهما .

* * *

لذلك كله ، كان مجهــود الفارابى فى التوفيق بين الدين والفلسفة ، وكلاهما فى رأيه تعبير عن الحقيقة الواحدة ، وكان هذا المجهود كبيرا كما سنعرف فيما يأتى ؟

الحديث موصول

محمد يوسف موسى

المدرس بكلية أصول الدين بالأزهر

قرأ تاريخ العرب وشعرهم يعرف أن مجرد تشبيب العربى بامرأة وترداد اسمها فى شعره يحول بينه وبينها ولو كانت ابنة عمه .

وهى عادة وافدة إلينا ، ولعلنا قد أسرفنا فيها وبالغنا فى اصطناعها ، شأننا فيما نقلد ونصطنع ، فالشائع الآن فى القاهرة وفى مدن مصر عامة أن الخطيب حين يقدم خاتم الخطبة لخطيبته يصبح فردا من الأسرة يؤاكلها ويساكنها ويعالج بعض شئونها ، ويصبح لا كزوج لهذه الخطيبة فحسب بل يصبح زوجا لها يحادثها ويجالسها ويخرج بها للرياضة وللمسارح والسينمات ، ولشراء الهدايا وزيارة الأقارب والأصدقاء ، ويتغاضى الوالدان ويرخيان العنان . وللعواطف حكمها ، وللشباب سلطانه ، وللضمير غفوته ، وللشيطان نزغته ، وتحت تأثير هذه العوامل قد يستعجل الخطيبان الثمرة ويجنيانها قبل أوانها مُرة ، وهناك الخطر ، وهناك الشرف المهدد ، والكرامة المهانة ، فإما أن يتم الخطيب مراسم الزواج والزفاف فتطمئن النفوس وتسكن القلوب ، وإما أن ينزغه الشيطان فيتشبث بالعصيان ويفر من الميدان ، فتنكشف المعركة عن أسر جريحة ، وقلوب كسيرة ، وكرامة سليبة ، وشرف مضيع ، وعيون عن الثأر قد لا تنام ، والويل للأسرة إن جرت علاقة الخطيبين شوطا فى سبيل الغاية وأنذر بذرها بالانبات ، وهنا الحسرة والندامة ، وهنا موقف الحيلة والتماس الوسيلة ، فإما أن تكظم الغيظ وتغضى على القذى وتنفق وتضحى ذليلة لم الشتات وتخفى السوءات ، وإما أن تطيش أحلامها فيفلت زمام الأمر من يدها فتفزع الى القضاء يشيعها الخزى ويلاحقها العار وقد لا يسعفها البرهان فتبوء بالخيبة والخسران .

هذا هو الأثر لهذه العادة فى أحوال كثيرة ، وليس هو من نسج الخيال وإنما سداه ولحمته من الوقائع التى تفيض بها الألسن وتمتلئ بها أنهار الصحف والمجلات ، وتشتغل بالفصل فيها المحاكم ، وكما يمهد لهذه النتيجة تساهل الأسر فان مما يمهد لها تبلد الضمير وجمود الأحساس فى كثير من الشبان ، وكثيرا ما يتخذ بعضهم هذه العلاقة المبدئية الصورية ذريعة للوصول الى مآربهم الشهوية والتجارية ، فاذا وصلوا اليها أو يئسوا منها التمسوا أتفه الأسباب لقطعها والفرار من نتائجها ومسئولياتها ، لا يزجرهم خلق ، ولا يزعهم عن جناياتهم وازع من دين أو قانون . غير أن المسئول الأول فى نظرنا هذه الأسر التى تعتمد على الثقة بهؤلاء الشبان لأول وهلة ودون دراسة لأخلاقهم وأحوالهم وغاياتهم ، ودون أنه يحتاطوا لهذه العلاقة بالمراقبة الدقيقة والحزم الصارم الذى يناسب خطرها وعواقبها .

وقد يكون لبعض الأسر عذر فيما يبدونه من تسامح فى هذه الناحية تألفا للشبان وإذكاء لعواطفهم لتنتهى العلاقة بغايتها الصحيحة من الزواج الذى هو أعز الأمانى لدى كثير من الأسر نظرا لرغبة الشبان عن الزواج وتحمل مسئولياته ، إلا أن هذا العذر لا يصحح فى نظرنا الاسراف فى هذه العلاقة وكثيرا ما تنتهى بالخطر الذى أجملناه .

ولعل من حسن الحظ أن هذه العادة لم تجد لها سبيلا إلا فى العواصم التى أخذت بحظ من التقليد ، أما الأرياف والقرى فقد سلمت من شرورها ونتائجها ، ولو قدر لقرية أن تبتلى بعلاقة لا تنتهى الى غاياتها الصحيحة لاستعرت بها حرب قد لا تقف دون الافناء .

وجدير بهذه العادة التى تتولد منها مشاكل متشعبة تتصل بالأمن وبالقضاء ، وتهدد كرامة الأسر وتنغص حياتها وتستنفد من أوقاتها وأمـوالها ، أن تلفت نظر أولى الشأن الى تدبير العلاج الحاسم لمنشأ كلها وآثارها ، وبعيد أنه يتدخل القانون فى هذا العلاج . وقد يكون من علاجها بيان الأخطار فى آثارها ونتائجها ، وما تجلبه على الأسر من سوء السمعة ، وعلى المجتمع من إخلال الأمن واضطراب الحال ، وماتجلبه من خصومات تذهب فى سبيلها الأموال والأنفس فى بعض الأحيان ؛ وذلك بوسائل النشر فى المجلات الاجتماعية وفى الصحف اليومية بقـدر ما تسمح به ظروفها ، وعن طريق الوعظ والخطابة فى المساجد والجمعيات الدينيـة والأحاديث فى الاذاعة اللاسلكية .

***

ومن غريب العادات التى اقتبست فى مصر وحرصت الطبقات العالية وكثير من الطبقات المتوسطة على العمل بها ، عادة تشييع الجنازات بالزهور وإهدائها الى الموتى فى القبور ، ولست أدرى ماهو السر فيها ، ولا المعنى الذى ترمز اليه ، ولا من أى الأمم اقتبست ، وإنما الذى أعرفه أنها ليست عادة عربية ، فما عرفنا عن العرب فى تكريم الأعزاء من الموتى إلا تذراف الدموع واستنزاف العيون ؛ وليست عادة إسلامية وإن حاول بعض المتأولين ربطها بالاسلام وعمل بها بعض المسلمين ، وهى عادة تدعو الى الدهش والاستغراب ، فأين جلال الموت ولوعة الفراق من بريق الزهور وعبيق العطور ! وكيف تكون الزهور تحيات الأعزاء فى الزفاف وهـدايا الأموات فى القبور ! وهى عادة لا تنفع الأحياء ولا الأموات ، فليس ينفع الميت أزهار منسقة الأشكال مختلفة الألوان ، وإنما ينفعه عمله وما قـدمه من بر وأسداه من خير ، وينفعه أن يحسن وليه على روحه بالصدقات ، ويذكره بصالح الدعوات .

ومن الخير أن نعدل هذه العادة عما ينفع الحى والميت ، وينفع المجتمع . وسبيل ذلك أن نستبدل بأثمان هذه الزهور صدقات نغيث بها البائسين ، وندفع بها حاجة المعوزين ، ونستمطر بها رحمة الله على الأعزاء من أمواتنا ، ورحمة الله خير هدية اليهم ، ترحم غربتهم ، وتؤنس وحشتهم ، وسبيلها الصدقة ، وفى الحـديث « إذا مات الانسان انقطع عمله إلا من ثلاث : صدقة جارية ، أو عـلم ينتفع به ، أو ولد صالح يدعو له » . وفى الأثر : « إن هدايا الأحياء للأموات الدعاء والاستغفار » .

أبو الوفا المراغى

علوم القرآن

— ٤ —

علم الجدل فى القرآن

علم الجدل فى القرآن الكريم من العلوم الدقيقة التى تحتاج الى كثير من الفطنة وحسن الاستنتاج ، والقدرة على استخراج النتائج من المقدمات بعد ترتيبها واستيفاء شروطها المنطقية ، فقد يذكر القرآن المقدمات ولا يصرح بالنتائج ، وقد يذكر النتائج ويطوى المقدمات اعتمادا على دلالة السياق من ناحية ، وعلى ذكاء المخاطبين وقدرتهم على استخراج النتائج المطوية من مقدماتها المذكورة فى الحالة الأولى ، وتقدير المقدمات المطوية التى تناسب النتائج المصرح بها فى الحالة الثانية ، من جهة أخرى ، مستندين فى كل ذلك على السياق حتى لا يكون القرآن ألغازا كما سيتضح لك ذلك فيما بعد بالأمثلة والشواهد ، ولذلك لم يذكر القرآن جدله (بالمنطق الصريح) فيصرح بالأقيسة الاستثنائية والاقترانية ونتائجها « والسبر والتقسيم » ، « والقول بالموجب » « والانتقال » ، « والمناقضة » ، « والمذهب الكلامى » وغيرها من أنواع الجدل مع كثرتها فيه ؛ لأنه لا يفهمها على أشكالها المصطلح عليها إلا خواص المخاطبين ، أما عامتهم فلا يفهمونها كذلك ، فيكون القرآن فى كثير من آياته شبه أحاج وألغاز فى نظرهم . فجعل الله تعالى من رحمته ، مخاطباته فى جدل العباد وحجاجهم فى أجلى صورة ليفهمها الناس على اختلاف طبقاتهم ، فتفهم العامة منها ما يقنعهم ، والخاصة ما يبهرهم ، عملا بقوله تعالى « وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم » .

والقرآن الكريم دستور عام فى الأصول والفروع لجميع الناس على اختلاف طبقاتهم فى جميع العصور الى أن تقوم الساعة ، فكيف تقع المجادلة فيه بالطرق المنطقية ، والمذاهب الكلامية بأشكالها وموازينها ، وهو ما لا يفهمه جميع الناس ، بل هو من شأن الخواص الذين أوتوا حظا وافرا من دقة الفهم وحسن التقدير وصحة الاستنتاج ، ولا سيما أن أكثر أنواع الجدل فى القرآن واردة فى العقائد وأصول الايمان ، فهو جدل يراد منه إثبات التوحيد ونفى الشرك والوثنية ، وإثبات البعث ونفى الدهرية ، وما الى ذلك .

نعم ، إن بعض أنواعه ورد فى التشريع والأحكام الفرعية ، وإثبات الحل ، ونفى التحريم الذى زعمه الكفار ، مثل (السبر والتقسيم) الوارد فى قوله تعالى فى سورة الأنعام

« ثمانية أزواج من الضأن اثنين ومن المعز اثنين ، قل آلذكرين حرم أم الأنثيين أما اشتملت عليه أرحام الأنثيين » . فقد حرم الكفار ذكور الأنعام تارة ، وإناثها تارة أخرى ، بزعمهم كذبا وافتراء ، لا يستندون على دليل ولا أصل فى تشريع ، فرد الله تعالى عليهم بطريق « السبر والتقسيم » وهو نوع من الجدل عظيم ، يسد على الخصم جميع نواحي تفكيره ، ويبطل أسباب حيله ومكره ويقفه أمام الحجة الناصعة العقلية مبلبل الفكر ، طائش اللب ، ويلزمه بنتيجة الدليل إلزاما ، ويسد إليه إيجاد المخلص والمنفذ ، فلا يستطيع لذلك سبيلا ، فيطيش سهمه ويخيب ظنه .

وتقريره بإيجاز : أن الله تعالى خلق من كل زوج مما ذكره ، ذكرا وأنثى ، والتحريم الذى زعموه لا يخلو إما أن تكون علته الذكورة أو الأنوثة ، أو الرحم الذى اشتمل على الصنفين ، أو لا يعلم له علة ، فهو أمر تعبدى أخذ عن الله تعالى ، ومعلوم أن ذلك إما بوحي وإرسال رسول ، أو سماع كلامه تعالى ومشاهدة تلقى ذلك عنه ، وهو المعنى بقوله تعالى فى الآية الثانية « أم كنتم شهداء إذ وصاكم الله بهذا » ؟

فهذه وجوه التحريم لا يخرج عنها إطلاقا ، وإلا فاذكروا وجه آخر لندخله فى الحصر ، فان كانت العلة الذكورة لزم أن يكون جميع الذكور حراما ، وإن كانت الأنوثة لزم أن تكون جميع الإناث حراما ، وإن كانت الرحم التى اشتملت على الذكورة والأنوثة لزم أن يكون الصنفان معا حراما ، فبطل ما ذهبوا إليه من تحريم الذكور تارة والاناث أخرى ، لأن هذه العلل الفرضية تقتضى التحريم على الاطلاق .

أما الأخذ عن الله تعالى بلا واسطة فباطل بالبداهة ، ولم يجرؤا على ادعائه ، وبواسطة رسول فكذلك ، لأنه لم يأت إليهم رسول قبل سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم . وإذا بطل جميع ذلك ثبت المدعى وهو الافتراء على الله والكذب عليه فى تشريع أحكام لم يشرعها .

فهذا النوع من الجدل وإن كان فى التشريع والأحكام دون العقائد وأصول الايمان إلا أنه لا يقل خطورة وشأنا عن ذلك ، ومع هذا فهو قليل كما أسلفنا .

وقد أجمع العلماء على أن الجدل بأنواعه ، علم من علوم القرآن ، ما عدا الجاحظ المشهور ؛ فقد أنكر نوعا واحدا منه وهو (المذهب الكلامى) ، وهو إيراد الحجة لاثبات المدعى على طريقة أهل الكلام ، وذلك كإثبات وحدانية الله تعالى بقوله جل شأنه « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » ، وقد نقل إنكار الجاحظ لهذا النوع من الجدل ابن أبى الأصبع ، ورد عليه الحافظ جلال الدين السيوطى بقوله : إن القرآن مشحون بالمذهب الكلامى فكيف ينكر الواقع ؟ وفى الحقيقة أن هذا إن صح عن الجاحظ كان عجيبا ، لأن الجاحظ إمام من أئمة البلاغة

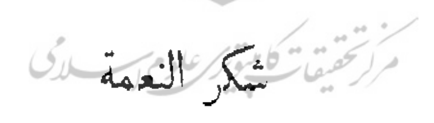
والأدب ، وهو قبل أن يكون زعيما لفرقة من الفرق الإسلامية الكلامية المجادلة ، كان زعيما لأدباء وفصحاء عصره .

والمذهب الكلامى فيه الناحيتان : ناحية البلاغة فهو من المحسنات المعنوية البديعية . ومن ناحية الجدل الذى يحتاج إليه كلا الفريقين المتنازعين فى العقائد ، من أدق وأعظم أنواعه ، فهو قياس استثنائى يقام فى وجه الخصم لإثبات المدعى كما فى الآية السابقة ، التى شغل بها المتكلمون حينا من الدهر من ناحية أن الحجة إقناعية أو قطعية ، والملازمة فيها عادية أو عقلية . نعم إن ابن أبى الأصبع لم ينقل عن الجاحظ إنكاره المذهب الكلامى على الاطلاق ، وإنما إنكاره وجوده فى القرآن ، ولكن ماذا يصنع فى هذه الآية الكريمة وغيرها مما هو كثير فى القرآن ؟ ألا ترى قول الجلال السيوطى إن القرآن مشحون به ؟

ومهما يكن من شيء فقد أردنا أن نعلم القارئ الكريم أن جميع أنواع الجدل موجودة فى القرآن الكريم على ما سنوضحها بتعاريفها وشواهدها فى المقال الآتى ، إن شاء الله ، ما عدا هذا النوع من الجدل الذى وقع فيه خلاف الجاحظ . والله الموفق ؟

حسن حسين

المدرس بمعهد القاهرة



شكر النعمة

كتب عدى بن أرطاة إلى أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز : « إنى بأرض كثرت فيها النعم ، وقد خفت على من قِبَلى من المسلمين قلة الشكر والضعف عنه » .

فكتب إليه عمر : « إن الله تعالى لم ينعم على قوم نعمة فحمدوه عليها إلا كان ما أعطوه أكثر مما أخذوا منه ، واعتبر ذلك بقول الله تعالى : « ولقد آتينا داود وسليمان علماً ، وقالا الحمد لله » ، فأى نعمة أفضل مما أوتى داود وسليمان ؟ » .

وسمع النبى صلى الله عليه وسلم عائشة تنشد أبيات زهير بن حباب :

ارفع ضعيفك لا يحيزك ضعفه يوما فتدركه عواقب ماجنى
يجزيك أو يثنى عليك فان من أثنى عليك بما فعلت كمن جزى

فقال رسول الله : صدق ياعائشة « لا يشكر الله من لا يشكر الناس » .

وقال الرياشى :

إذا أنا لم أشكر على الخير أهله ولم أذم البخس اللئيم المذمما
ففيم عرفت الخير والشكر باسمه وشق لى الله المسامع والفما

لغويات

— ٣ —

٦ — ما دام محمد مجتهدا فانه يكون محبوبا من الناس .

ترى هذا الأسلوب شائعا ، ولا يحس الناظر فيه خروجا على العربية . والذى يمعن النظر فيه ويعاود البحث فى أمره يرى أن فيه مجازاة بما دام ، وآية ذلك إثبات الفاء فى الفعل المتأخر قرين دام . والمعروف فى ما دام أن ما هذه مصدرية ظرفية تؤول مع ما بعدها بمصدر هو ظرف . ففى قولك : لا أكرمك ما دمت تلهو وتلعب ، فالمعنى لا أكرمك مدة لهوك ولعبك . فمثلها فى ذلك مثل سائر الظروف المحضة كيوم الخميس وهو لا يكون شرطا يجازى به . وترى فى كتاب سيبويه النص الآتى (١) : « سألته (يعنى الخليل) عن قوله : ما تدوم لى أدوم لك . فقال : ليس فى هذا جزاء ، من قبل أن الفعل صلة لما ، فصار بمنزلة الذى ، وهو بصلته كالمصدر ، ويقع على الحين ، كأنه قال : أدوم لك دوامك لى ، فما دمت بمنزلة الدوام . ويدلك على أن الجزاء لا يكون ههنا أنك لا تستطيع أن تستفهم بما تدوم على هذا الحد » . وقال السيرافى فى تعليقه على هذا الموضع من الكتاب : «ما والفعل بمنزلة المصدر ، فقام مقام الوقت كمقدم الحاج وخفوق النجم ، فكأنه قال : وقت دوامك لى أدوم لك ، كما تقول : يوم خروجك ألزمك ، ولا يجوز أن تقول : ما تدوم لى أدم لك ، لأن ما إذا جعلت وما بعدها من الفعل مصدرا بطل فيها الاستفهام ؛ لأنها إذا كانت للاستفهام لم يحتج الى أن توصل بفعل ، وإنما يجازى بها إذا نقلت عن الاستفهام ، لاستواء الجزاء والاستفهام » .

وقد وقفت على بيت فيه المجازاة بما دام أورده صاحب التصريح(٢) وهو :

مادام حافظ سرى من وثقت به   فهو الذى لست عنه راغباً أبدا

ولم ينسب هذا البيت الشيخ خالد ، ولم أقف عليه فى غيره . وقد قيل فى إعرابه إن الظرف فى مادام متعلق بسابق على هذا البيت فى الشعر ، وهذا غير المتبادر ، والظاهر فيه المجازاة كما ذكرنا . ويبدو فى هذا الشعر التوليد فلا يحتج به ، ولا ينقض ما رآه الخليل وأقره سيبويه . على أنه فى هذا البيت يمكن تقدير الفاء زائدة ، فأما فى المثال المسطور فى صدر البحث فلا يغنى القول بزيادة الفاء إذ كانت الجملة مصدرة بالحرف إن ، وهى لا يعمل ما بعدها فيما قبلها .

ولقد حاورت فى هذا البحث أستاذا جليلا ، وعرض لنا حينئذ أن تكون ما فى الأسلوب السابق شرطية زمانية ، وكأنها بمعنى متى ، ودام معها ليست بالناقصة ، بل هى تامة بمعنى البقاء . فمعنى مادمت صادق الأخوة فانى أحبك : متى بقيت صادق الأخوة ، أو أى زمن بقيت

(١) ج ١ ص ٤٥٣   (٢) أنظر مبحث كان وأخواتها .

فيه صادق الأخوة . . . ويوهن من هذا التخريج أن دام بهذا المعنى متصرفة لا تلزم صيغة الماضي كالناقصة ، والأنسب بها حينئذ أن تكون بصيغة المضارع ، فكان يقال : ما تدم صادق الأخوة الخ . . ولم يسمع هذا التركيب كما أنكره سيبويه فى عبارته السابقة ، ولا خفاء أن دام تفيد الاستمرار ، والاستمرار لا يناسبه التعليق بشرط يشعر بالتقطع كالشرطية الزمانية ؛ إذ يكون المعنى أى زمن تستمر فيه ، أو متى استمررت صادق الأخوة ، وهذا يصدق بأن يخون فى الأخوة ثم يعود فيها ، وهو غير غرض المتكلم : أن تكون الأخوة متصلة لا فتور فيها ولا انقطاع .

ويشبه من بعض الوجوه الأسلوبُ السابق آية فى كتاب الله اختلفت فيها كلمة العلماء ، وهى قوله تعالى فى سورة التوبة : « فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم » فيرى بعضهم أن ما مصدرية ظرفية ، والفاء فى فاستقيموا زائدة للتوكيد ، أى استقيموا لهم مدة استقامتهم لكم ، وليس فى الآية ما يمنع عمل ما بعد الفاء فيما قبلها على تقدير الزيادة

ويرى(١) بعض المفسرين أن ما شرطية زمانية ، أى أىّ زمان استقاموا لكم فاستقيموا لهم . وهذا (٢) الخلاف مبنى على خلاف فى ما الشرطية : هل تأتى زمانية أولا . ويثبت ذلك الفارسى وجماعة منهم ابن مالك ، وقد عنى هذا الأخير بالإكثار من الشواهد على ما يرى . ومما أنشده قول الفرزدق :

وما تحى لا أرهب ، وإن كنت جارماً ولو عـد أعدائى على لهم ذحلا (٣)

وقول ابن الزبير :

فما تحى لا أسأم حياة وإن تمت فلا خير فى الدنيا ولا العيش أجمعا

ولم يرتض جمهرة النحويين مذهب هؤلاء ، ويرون أن ما فى هذين البيتين شرطية مصدرية أى مفعول مطلق .

وهذا المقام يذكرنى بأسلوب جاء على ألسنة المتعلمين يقولون : لا يفلح المسلمون طالما نأوا عن الدين وعن الاستمساك بعروة الشريعة الوثقى . فترى فى هذا استعمال طالما فى التوقيت ، فهم يريدون : لا يفلح المسلمون مدة نأيهم عن الدين . وقد يقولون : طالما نأى المسلمون عن الدين فانهم لا يفلحون . وهذا كله بعدٌ بالألفاظ عن وضعها العربى ، فانه يقال : طالما يجتهد محمد فى الأبناء بكثرة اجتهاده ، وعند أكثر النحاة أن طالما كف الفعل فيها عن العمل بلحاق ما ، ولذلك ترسم طال موصولة بما ، والتحقت هذه الكلمة بالأدوات . ويرى بعضهم أن ما مصدرية والمعنى فى طالما يجتهد محمد : طال اجتهاد محمد ، وقياس هذا الوجه أن ترسم طال مفصولة عن ما .

---

(١) يراجع فى هذا البحر المحيط لأبى حيان ، فى سورة التوبة . (٢) يراجع الأشمونى فى مبحث الجوازم (٣) الجارم : الجانى . والذحل : الثأر .

وقد رجح الوجه الاول ، حملا لهذه الكلمة على ربما لاتفاقهما فى المعنى . ومن قبيل طالما كثر ما وقلما . والله أعلم .

٧ — حتى أنت يا بروتوس !

رأيت هذه الكلمة فيما سلف من دهرى ترجمة لمقالة يوليوس قيصر المتغلب على رومة ، حين دخل عليه شرذمة ائتمروا به وأزمعوا الفتك ، وتوثبوا عليه ، وهو فى دار النـدوة يوم أريد تنصيبه ملكا ، ووضع التاج فوق رأسه فلما رآهم قيصر وعرف ما هموا به بصر ببروتوس بينهم ، وكان قيصر قد تبنّاه وأولاه من العطف فوق ما يحبو الأب ابنه ، واصطفاه قيصر ، وجعله أثيراً لديه ، فلما رآه مشتركا مع المنقضين عليه قال المقالة السابقة . وكان مصرعه فى السنة الرابعة والأربعين قبل مولد السيد المسيح ، وقد نال من المجد وخلود الذكر وطيب الحديث ما يتمتع به القليل من العظماء ، وفى الشهور الغربية شهر يوليه وهو من اسمه الخالد . وله كلمات مأثورة ذهبت مذهب الأمثال ، فمنها قوله فى حب الرياسة : لأن أكون بدءاً فى قرية أحب إلىّ من أن أكون ثُنْيانا فى رومة . والبدء السيد ، والثُنْيان الذى يلى السيد فى الرياسة كالوزير للملك ، ويقال له الردف ، وأرداف الملوك فى الجاهلية الذين كانوا يخلفونهم . ويشبه قول قيصر هذا قول العرب : يا حبذا الامارة ولو على الحجارة .

وأعود الى مقالة قيصر ، فقد رأيت فى معجم لاروس الفرنسى أن ما أثر عن قيصر ترجمته « وأنت أيضا يا بنى ! » .

وبعد فقد شككت حينا من الدهر فى صحة المقالة السابقة فى العربية ؛ فقوله : حتى أنت يحتاج الى كلام سابق تكون حتى غاية له ، وتنعطف عليه هذه الجملة ، وهل يغنى فى هذا أن يقدر المعطوف عليه ؟ . ووقفت أخيرا على بيت للفرزدق يشهد بصحة هذا الاستعمال وهو :

فوا عجبا ! حتى كليب تسبنى   كأن أباها نهشل أو مجاشع

قال فى المغنى (١) عقب إيراده هذا البيت : « ولا بد من تقدير محذوف قبل حتى فى هذا البيت يكون ما بعد حتى غاية له ؛ أى فواعجبا ! يسبنى الناس ، حتى كليب تسبنى » ، ونهشل ومجاشع من آباء الفرزدق ، وكليب قبيلة جرير . وقوله : فواعجبا ، قال التدمرى فى شرح أبيات الجمل : روى بتنوين عجبا وطرحه . وقد أبان ابن مالك (٢) فى كتابه شواهد التوضيح لمشكلات الجامع الصحيح ـ وقد طبع فى الهنـد ـ هذين الوجهين . فذكر أنه على تنوين عجبا يكون وا اسم فعل بمعنى أعجب ، وعجبا مفعول مطلق مؤكد له ، كأنه قال أعجب عجبا . وعلى طرح التنوين يكون وا للنداء وعجبا منادى وألفه منقلبة عن ياء المتكلم ، وأصله واعجبى ، وليست وا قاصرة على استعمالها فى المندوب ؟

محمد على النجار
المدرس بكلية اللغة العربية

---

(١) مبحث حتى . (٢) ا ـ ص ١٣٩

هل دخل النبي المدينة يوم الهجرة

من باب ثنيات الوداع

فى أواخر مارس سنة ١٩٣٥ زرت المدينة المنورة عقب حجتى الأولى ، وزرت آثار المدينة ومشاهدها بصحبة العالم السلفى الشيخ محمود شويل المصرى النشأة ، وكان إذ ذاك يقيم فى المدينة ويلتزم فى صلواته الخمس الوقوف خلف الامام فى الصف الأول ، ومررنا بباب ثنيات الوداع فقال لى الشيخ : إنه غير ثابت ثبوتا قطعيا أن النبى صلى الله عليه وسلم دخل المدينة يوم قدومه من مكة المكرمة من باب ثنيات الوداع ، فاستغربت لذلك فى أول الأمر ، لأننى كنت قد تلقيت فى أول عهد الدراسة أن النبى صلى الله عليه وسلم دخل من باب ثنيات الوداع واستقبل بالأهازيج من الغلمان والبنات ، وأنشد المستقبلون :

طلع البدر علينا من ثنيات الوداع
وجب الشكر علينا ما دعا لله داع

وفى الوقت الذى استغربت فيه قول الشيخ تحركت نفسى لتحقيق هذه المسألة ، فرجعت الى سيرة ابن هشام فوجدته نقل عن بعض أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يلى : « كنا نخرج إذا صلينا الصبح الى ظاهر حرتنا ننتظر رسول الله صلى الله عليه وسلم فوالله ما نبرح حتى تغلبنا الشمس على الظلال ، فاذا لم نجد ظلا دخلنا ، وذلك فى أيام حارة حتى إذا كان اليوم الذى قدم فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم جلسنا كما كنا نجلس ، حتى إذا لم يبق ظل دخلنا بيوتنا ، وقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم حين دخلنا البيوت فكان أول من رآه رجل من اليهود وقد رأى ما كنا نصنع وأنا ننتظر قدوم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فصرخ بأعلى صوته « يا بنى قيلة هذا جدكم قد جاء ! » ، قال فخرجنا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو فى ظل نخلة ومعه أبو بكر رضى الله عنه فى مثل سنه وأكثرنا لم يكن رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل ذلك وركبه وما يعرفونه من أبى بكر حتى زال الظل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقام أبو بكر فأظله بردائه ، فعرفناه عند ذلك »

وقال محمد بن عبد الملك المشهور بابن قيم الجوزية فى كتابه « زاد المعاد فى هدى خير العباد » : « وبلغ الأنصارَ مخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم من مكة وقصدُه المدينة فكانوا يخرجون كل يوم الى الحرة ينظرونه أول النهار ، فاذا اشتد حر الشمس رجعوا على عادتهم الى منازلهم ، فلما كان يوم الاثنين ثانى عشر ربيع الأول على رأس ثلاث عشرة سنة من النبوة خرجوا على عادتهم ، فلما حمى حر الشمس رجعوا ، وصعد رجل من اليهود على أطم من آطام المدينة لبعض شأنه فرأى رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه يزول بهم السراب ، فصرخ بأعلى صوته

يا بني قيلة هذا صاحبكم قد جاء! هذا جدكم الذي تنظرونه! فبادر الأنصار الى السلاح ليتلقوا رسول الله صلى الله عليه وسلم، وسمعت الرجبة والتكبير في بني عمرو بن عوف، وكبر المسلمون فرحاً بقدومه، وخرجوا للقائه، فتلقوه وحيوه بتحية النبوة، فأحدقوا به مطيفين حوله والسكينة تغشاه، والوحي نزل عليه «فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين والملائكة بعد ذلك ظهير» فسار حتى نزل بقباء ».

وزاد على ذلك الحافظ المفسر والمؤرخ الثقة ابن كثير في كتابه (البداية والنهاية) حيث قال : « وفي الصحيحين من طريق إسرائيل عن أبي إسحاق عن البراء عن أبي بكر في حديث الهجرة : خرج الناس حين قدمنا المدينة في الطرق وعلى البيوت والغلمان والخدم يقولون : الله أكبر جاء رسول الله! الله أكبر جاء محمد! الله أكبر جاء محمد! الله أكبر جاء رسول الله ». ثم روى عن ابن عائشة عن البيهقي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما قدم المدينة جعل النساء والصبيان ينشدون :

طلع البدر علينا من ثنيات الوداع
وجب الشكر علينا ما دعا لله داع
أيها المبعوث فينا جئت بالأمر المطاع

وجرى على رواية هذه الأنشودة معظم المؤرخين المتأخرين، ونقلت في الكتب المدرسية فحفظناها عن ظهر قلب في أثناء الدراسة، وصارت قضية مسلمة عندنا. ولكننا إذا نظرنا الى المسألة بعين الروية تسرب إلينا الشك في أن نسوة المدينة وغلمانها وفتيانها يتيسر لهم الاجتماع على أبواب ثنيات الوداع وإنشاد هذه الأنشودة للنبي صلى الله عليه وسلم ولم يكن موعد قدومه قد تحدد، ولا أنه سيدخل من هذا الباب، بل إنه صلى الله عليه وسلم هاجر من مكة المكرمة الى المدينة المنورة في ظروف مخيفة متعبة، ثم إنه لما وصل الى حدود المدينة وأراد بعضهم التشرف بنزوله في ديارهم قال لهم عليه السلام : إن ناقته مأمورة ولم يسمح لأحد أن يمسك بزمامها مطلقا.

ولما أصدرت الحاجة قوت القلوب الدمرداشية كتاب (إمتاع الأسماع) لتقي الدين أحمد بن علي المقريزي، اطلعنا فيه على قول ذلك المؤلف إن تلك الأبيات أنشدها الولائد بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم على أنغام الدفوف عند عودته من غزوة بدر، فكان المنافقون قد أشاعوا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد قتل، ولكن النبي صلى الله عليه وسلم بعث زيد بن حارثة وعبد الله بن رواحة من الأثيل الى المدينة فبشرا بسلامة رسول الله، فتجمع الولائد وقابلوا رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنشدت له البيتين المتقدمين، وهذا هو المعقول والواقع على ما يظهر. وفوق كل ذي علم عليم. والله الهادي للصواب ؟

محيي الدين رضا

باب الأسئلة والفتاوى

المحافظة على سلامة العقود

جاء الى لجنة الفتوى بالجامع الأزهر الاستفتاء الآتى :

كونا فيما بيننا لجنة تجمع من بيننا اشتراكات نقدية لاستغلالها فى الشئون التجارية المشروعة ، وقد وضعت اللجنة قانونا يتضمن المادة الآتية :

إذا أراد أحد الأعضاء أن يتخلى عن اللجنة لأى سبب ما عدا المرض الشديد المقعد عن العمل وما عدا الموت فيخصم ١٠ ٪ من المدفوع منه ومن الأرباح ، ويضاف هذا المبلغ المخصوم الى الربح العام للجنة ، تشجيعا للمشتركين ، وعقابا للمتخلف عن الجماعة ، ثم يعطى له ما بقى بالتقسيط على حسب ما كان يدفعه شهريا .

والمطلوب معرفة الحكم الشرعى فى جواز العمل بهذه المادة أو عدم جوازه ، مع مراعاة أن الغرض منها المحافظة على الجماعة ومنع التلاعب بالانفصال عنها .

على مشالى

رئيس لجنة الاخوان المسلمين

بباكوس — الأسكندرية

الجواب

هذه المادة تعتبر من قبيل الشروط الجزائية التى يقصد منها ما ذكرته اللجنة من المحافظة على سلامة الجمعية ويقصد استمرار العمل الخيرى ، وقد أجاز الحنابلة بيع العربون وهو أن يدفع المشترى الى البائع شيئا من الثمن على شرط أنه إذا تأخر عن دفع باقى الثمن وتسلم المبيع لا يكون له الحق فى استرداد ما دفعه ، وفى مثل هذه الحالة يأخذ البائع العربون بدون أن يدفع من جانبه شيئا للمشترى نظرا لتخلفه عن الوفاء بالحضور ودفع ما بقى . وحكمة ذلك المحافظة على سلامة العقود بين المسلمين من التلاعب بها .

فهذا الحكم يعطينا جواز العمل بتلك المادة لتسلم أغراض اللجنة من العبث بالانتظام فيها والانصراف عنها من غير المبرر الذى ذكروه فى المادة . والله أعلم .

الرشوة والهدية

وجاء الى اللجنة أيضا الاستفتاء الآتى :

١ — ما معنى الرشوة المحرمة ؟ وهل يعتبر من الرشوة ما يتناوله الخدمة والممرضون من الجمهور إزاء خدماتهم ، مع العلم أن أجورهم الراتبة صغيرة جدا لا تكفى عيشهم ؟

٢ — وإذا كان الجمهور يدفع هذه النقود بمحض إرادته وبغير طلب من العمال فما الحكم ؟

٣ — ما حكم المضطر الى دفع شيء لانجاز حاجته ؟

الجواب

١ — الرشوة المحرمة هى المال الذى يأخذه الموظف لينفذ عملا يجب عليه تنفيذه بحكم وظيفته . فاذا كان المستخدم أو الموظف لا يؤدى عمله إلا بأخذه مالا على ذلك فهذا رشوة محرمة . وأما ما يدفع الى القاضى أو الحاكم أو الموظف مطلقا على سبيل الهدية فلا شىء فيه إذا كانت بين المهدى والمهدى له عادة جارية بالتهادى ولم يؤد هذا الاهداء الى إحقاق باطل أو إبطال حق ، فنى هذه الحالة لا تكون الهدية رشوة ويجوز قبولها . وأما ما يعطى للخدم ونحوهم على سبيل التبرع فلا حرج فيه شرعا .

٢ — وما يدفعه الجمهور بمحض إرادته ومن غير طلب فكما سبق لا شىء فيه شرعا .

٣ — إن باذل المال فى سبيل قضاء مصلحته لا شىء عليه ، والحرمة على الآخذ وحده ، وعلى أولياء الأمور أن يتفقدوا حال الموظفين والعمال ويتثبتوا من تأدية أعمالهم على الوجه المرضى ، وعلى الموظفين والعمال أن يتقوا الله فلا يمدوا أيديهم إلى غير الحلال . والله أعلم .

حكم من لم تبلغه دعوة الاسلام

وجاء الى اللجنة أيضا الاستفتاء الآتى :

١ — لو أن شخصا لم يسمع بالدين الاسلامى فى هذا الزمن هل يحاسب على عدم الايمان به أو يعفو الله عنه ؟ وهل يحاسبه الله على إحسانه أو إساءته بمقتضى ما يعتقد من دين ؟

٢ — شخص سمع باسم الدين الاسلامى ولم تعرض عليه أصوله ولا الأدلة ولا البراهين على صحتها لينظر فيها ، فهل يعتبر الشخص كافرا ويحاسب على ذلك ؟ وهل من الواجب عليه البحث عن أصول الدين الاسلامى بمجرد سماعه باسمه ؟

٣ — ولد شخص من أبوين مسلمين ولـكنه نشأ فى الرذيلة ولم تبلغه دعـوة الفضيلة ليتعلق قلبه بها ولم يتقدم اليه الناصحون ببيان الحلال والحرام ، فهل هذا الشخص من الناجين أو من الهالـكين ؟

الجواب

[illegible] الرسول صلى الله عليه وسلم شرط فى التكليف [illegible] أصول الشريعة الاسلامية وفروعها . وعلى ذلك فمن لم تبلغه الدعوة كمن عاش فى جهة منقطعة عن بلاد الاسلام لا يكلف بشىء ولا يؤاخذ فى الآخرة . والدليل على ذلك قوله تعالى : « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » وقوله تعالى : « رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل » وقـوله تعالى : « ولو أنا أهلـكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولا فنتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزى » . واللجنة تفتى بهـذا هذه الأدلة الظاهرة .

٢ — من سمع بالاسلام يجب عليه أن يسعى الى من يوقفه على أصوله وفروعه ، فاذا ترك السعى الى ذلك كان مقصرا معاقبا فى الآخرة .

٣ — هذا الرجل متى بلغ عاقلا يستحق المؤاخذة على ما فرط منه من مخالفة أوامر الله سبحانه وتعالى ، وعليه أن يبادر بالاقلاع عن مسلـكه والتوبة الى الله عز شأنه ، وولى أمره مؤاخـذ شرعا فى تقصيره فى تهذيب أخـلاقه حتى ينشأ نشأة صالحة توافق تعاليم الاسلام . والله أعلم .

[illegible] الحرج عند المشقة

[illegible] المعيشة اضطرتنى الى ذلك ، ولا يخفى على فضيلتكم أن ثيابى تكون ملوثة بدهن الخنزير ، وكذلك بعض أعضاء من جسمى .

وإن مواعيد عملى من الساعة السابعة صباحا الى السادسة مساء ، وأنا أؤدى فرض الصلاة فى مواعيدها بثيابى وجسمى الملوثين ، فهل هذه الصلاة صحيحة ؟

مصطفى محمد المويلى

الجواب

[illegible] بدنه من النجاسة ، وأن يستحضر ثوبا طاهرا يصلى فيه ، فان تعذر عليه ذلك أو لحقه مشقة تضره صلى بالنجاسة على حسب حاله . والله أعلم .

رئيس لجنة الفتوى

مأمون الشناوى

نظرية المعرفة فى التصوف الاسلامى

— ٢ —

ومفتاح معرفة الله تعالى هو معرفة النفس ، كما قال سبحانه وتعالى « سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق » وقال الرسول صلوات الله عليه « من عرف نفسه فقد عرف ربه » (١) وروى عن ابن عمر رضى الله عنهما قال : قيل لرسول الله صلى الله عليه وسلم يارسول الله : أين الله ؟ فى الأرض أو فى السماء ؟ قال « فى قلوب عباده المؤمنين » . فخاصة الانسان العلم والحكمة ، وأشرف أنواع العلم هو العلم بالله وصفاته وأفعاله ، فيه كمال الانسان ، وفيه كمال سعادته وصلاحه لجوار حضرة الجلال والكمال ، فالبدن مركب للنفس ، والنفس محل للعلم ، والعلم هو مقصود الانسان وخاصته التى لأجلها خلق ، فخاصية الانسان هى معرفة حقائق الأشياء ، وجملة عالم الملكوت والملك إذا أخذت دفعة واحدة تسمى الحضرة الربوبية لأنها محيطة بكل الموجودات « إذ ليس فى الوجود شىء سوى الله تعالى ، وأفعاله ومملكته وعبيده من أفعاله ، فما يتجلى من ذلك للقلب فهى الجنة حسب سعة معرفته ، وبمقدار ما تجلى له من الله وصفاته وأفعاله » (٢) .

أما طرق المعرفة فهى عندهم علوم ليست ضرورية ، وتحصل فى القلب فى بعض الأحوال ، وهى تارة تهجم على القلب أى تكون بطريق الالهام ، وتارة تأتى عن طريق الاستدلال والقياس وغيرهما من طرق العلم فتكون مكتسبة .

والقلب عندهم مستعد لأن تنجلى فيه حقيقة الحق فى الأشياء كلها ، لولا الحجب التى تحجب عنه هذه الحقائق ، وقد تهب ريح الألطاف وتنكشف الحجب عن أعين القلوب فينجلى فيها بعض ما هو مسطور فى اللوح المحفوظ ، ويكون ذلك تارة فى المنام فيعلم به ما يكون فى المستقبل ، ولكن ارتفاع الحجاب لايتم إلا بالموت ، كما يتجلى من قول على بن أبى طالب رضى الله عنه « الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا » .

وهذه الحجب قد ترتفع أيضا فى اليقظة بلطف خفى من الله تعالى ، فيلمع فى القلب من وراء ستر الغيب شىء من غرائب العلم تارة كالبرق الخاطف وأخرى على التوالى الى حد ما ، ودوام هذه الحال فى غاية الندور (٣) .

من ذلك نرى كيف أن الصوفية لم يحرصوا على دراسة العلوم وتحصيلها طلبا للحقيقة ، وإنما أخذوا أنفسهم بالرياضة الروحية والاقبال على الله اعتقادا منهم بأن ذلك هو طريق المعرفة .

---

(١) كيمياء السعادة (٢) إحياء علوم الدين (٣) احياء علوم الدين

فأنا نكاد نرى إجماعا عندهم على أن الدليل على الله هو الله وحده ، وسبيل العقل عندهم فى حاجة الى الدليل ، لأنه محدث والمحدث لا يدل إلا على مثله . جاء رجل للنورى وقال : ما الدليل على الله ؟ قال : الله ، قال فما العقل ؟ قال : العقل عاجز والعاجز لا يدل إلا على عاجز مثله . وقال ابن عطاء « العقل آلة للعبودية لا للاشراف على الربوبية » وقال غيره « العقل يجول حول الكون فاذا نظر الى المكون ذاب » وقال القحطبى « من لحقته العقول فهو مقهور إلا من جهة الاثبات ولولا أنه تعرف اليها بالألطاف لما أدركته من جهة الاثبات » . ويقول الحلاج :

من رامه بالعقل مسترشدا سرحه فى حيرة يلهو
وشاب بالتلبيس أسراره يقول من حيرته هل هو

وقال بعض أكابر الصوفية « لا يعرفه إلا من تعرف اليه ، ولا يوحده إلا من توحد له ، ولا يؤمن به إلا من لطف له ، ولا يصفه إلا من تجلى لسره ، ولا يخلص له إلا من جذبه اليه ، ولا يصلح له إلا من اصطنعه لنفسه » ويفسر الكلاباذى : من تعرف اليه بمعنى من تعرف الله اليه ، ومعنى من توحد له أى أراه أنه واحد . وهناك أقوال ، ومحمد بن واسع بن عطاء ، تدل كلها على أن الله تعالى عرفنا نفسه بنفسه فقام « شاهد المعرف من المعرفة بالمعرفة بعد تعريف المعرف بها » (١) .

ومعرفة الله تعالى وطاعته واجبة بإيجاب الله تعالى وشرعه لا بالعقل ، خلافا لقول المعتزلة ، فان العقل وإن أوجب الطاعة فلا يخلو إما أن يوجبها لغير فائدة ، وهو محال ، فإن العقل لا يوجب العبث ، وإما أن يوجبها لفائدة وغرض ، وذلك لا يخلو إما أن يرجع الى المعبود وذلك محال فى حقه تعالى ، وإما أن يرجع ذلك الى غرض العبد وهو أيضا محال ، لأنه لا غرض له فى الحال بل يتعب به وينصرف عن الشهوات بسببه ، وليس فى المآل إلا الثواب والعقاب (٢) .

ويرى الغزالى أن السبيل الموصلة لمعرفة الله هى معرفة صفاته وأفعاله ، وأن معرفة الله الحقة مؤدية الى أن تعرف أن (الله أكبر) ، وهذه المعرفة تصل بك الى أن يكون رجاؤك فى الله وحده وخوفك منه وحده وعملك له وحده ، وهذا يصل بك الى أعظم مرتبة من مراتب التوحيد ، وتصل بك هذه المرتبة العظيمة الى ما هو أعظم منها بأن ينكشف لك الأفاعل الا الله تعالى ، وأن كل شىء فى الوجود من الله وبالله ولله .

ويقول الشيخ زكريا الأنصارى : إنه رأى الصوفية لا يطلقون العارف إلا على من توالى عليه العلم بالله وصفاته والنظر فى مصنوعاته وغلب عليه ذلك بحيث صار حالا له ، حتى قالوا من عرف الله كل لسانه أى شغلته معرفته به عن ذكر غيره ، لأن من عرف الله لا يستغنى عن النظر

(١) التعرف لمذهب أهل التصوف .

(٢) إحياء علوم الدين .

فى عبادته لوقعها بحسب ما طلب ، وهذا حق ، ولا بد من دخوله قلبه ، والشيطان عدو له لايسكت عنه وذلك باطل ، ولا بد أن يدركه بقلبه ثم يتقيه ، فقد حكى الله تعالى عن كعب بن مالك وأصحابه كما تخلفوا عن غزوة تبوك وهجروا الى أن نزل فيهم قرآن أنهم ضاقت عليهم الأرض بما رحبت ، وضاقت عليهم أنفسهم ، وظنوا أن لاملجأ من الله إلا اليه ، وذلك لمعرفتهم بالله وعظمته وعظمة رسوله وتخلفهم عن الجهاد مع رسوله ، فكل من عرف الجليل لا يحتمل قلبه الاشتغال بغيره ولا البعد عنه(١) .

ولمعرفة الله تعالى لذة تفوق الوصف ، والانسان على حد قول الغزالى جامع لجملة من القوى والغرائز ، ولكل قوة وغريزة لذتها فى نيلها لمقتضى طبعها الذى خلقت له . وفى القلب غريزة تسمى النور الالهى أو نور الايمان واليقين يدرك القلب بها المعانى التى ليست متخيلة ولا محسوسة ، وهذه الغريزة مقتضى طبعها المعرفة أو العلم وهو لذتها ، ويخرج الغزالى من ذلك كله بأن لذة المعرفة أقوى من سائر اللذات ، فان اللذات مختلفة بالنوع وبالضعف والقوة وإنما تعرف أقوى اللذات بأن تكون مؤثرة على غيرها ، وأن اللذات إما ظاهرة كلذة الحواس ، وإما باطنة كلذة الكرامة والعلم ، والمعانى الباطنة أغلب ...

فان لذة معرفة الله تعالى هى أعظم اللذات ...

(١) هامش الرسالة القشيرية

الحلم

قيل للأحنف ابن قيس : من أحلم . أنت أم معاوية ؟ . قال : تالله ما رأيت أجهل منكم ، إن معاوية يقدر فيحلم ، وأنا أحلم ولا أقدر فكيف أقاس عليه أو أدانيه ؟

وقال معاوية : إنى لأستحى من ربى أن يكون ذنب أعظم من عفوى ، أو جهل أكبر من حلمى ، أو عورة لا أواريها بسترى .

وقال شاعر :

لن يدرك المجد أقوام وإن كرموا — حتى يذلوا وإن عزوا لأقوام

ويشتموا فترى الألوان كاسفة — لا ذل عجز ولكن ذل أحلام

٦ — تحقيقات أدبية

نشأة المقـامة

رأى جـديد

قال المتأخرون شيئاً كثيراً فى نشأة المقامة وأول من كتب فيها ، وإنى ذاكر بعض ما قالوا ثم خالص إلى رأى جديد ما أظن أن أحداً سبقنى اليه ، وكان هـذا الرأى قد وقع فى نفسى منذ خمسة أعوام حين كنت أكتب فى بعض المجلات الأدبية ترجمة للبديع الهمذانى ، ولـكنى أرجأت وأرجأت حتى جاء هذا العام ، فرأيتنى شديد الرغبة فى إظهار هذا الرأى لعله يجد قبولا فى الأوساط الأدبية .

يظن أن (الحريرى) هو أول من تحدث عن المنشئ الأول للمقامة ؛ فقد كتب فى مقدمة مقاماته : « وبعد فانه قد جرى ببعض أندية الأدب الذى ركدت فى هذا العصر ريحه ، وخبت مصابيحه ، ذكر المقامات التى ابتدعها بديع الزمان ، وعلامة همذان ، رحمه الله ، وعزا إلى أبى الفتح الاسكندرى نشأتها ، وإلى عيسى بن هشام روايتها ، وكلاهما مجهول لا يعرف ، ونكرة لا يتعرف ، إلى أن قال : هذا مع اعترافى بأن البديع سباق غايات ، وصاحب آيات ، وأن المتصدى بعده لانشاء مقامة ، ولو أوتى بلاغة قدامة ، لا يغترف إلا من فضالتـه ، ولا يسرى ذلك المسرى إلا بدلالته ، ولله در القائل :

فلو قبـل مبكاها بكيت صبابة بسعدى شفيت النفس قبل التندم
ولـكن بكت قبلى فهاج لى البـكا بكاها فقلت : الفضل للمتقـدم »

هـذا ما قاله الحريرى ، وجرى عليه كثير من المؤلفين ، غير أن هـذا الرأى لا يثبت للنظرة الأولى ؛ فان ابن فارس صاحب كتاب المجمل ، وأستاذ البديع ، كان قد وضع مقامات ، ولا تزال منها المقامة الفقهية المتضمنة نحو المائة مسألة ، وبدهى أن التلميذ يترسم خطى أستاذه وينسج على منواله .

لـكن الباحثين لم يقفوا عند هذا الحد ، فذهبوا يفتشون فى بطون الـكتب علهم يجدون من هو أسبق من البديع ومن أستاذه . وقد كان نص الحصرى فى زهر الآداب مصباحا اهتدى به بعض الباحثين ، فأسند نشأة المقامة الى أبى بكر بن دريد صاحب الجمهرة ، وهذا هو النص « ولما رأى — يعنى البديع — أبا بكر محمد بن الحسن بن دريد أغرب بأربعين حديثاً وذكر أنه استنبطها من ينابيع صدره ، واستنخبها من معادن فكره ، وأبداها للأبصار والبصائر ، وأهداها للافـكار والضمائر ، فى معارض عجمية ، وألفاظ حوشية ، فجاء أكثر

ما أظهره تنبو عن قبوله الطباع ، ولا ترفع له حجبها الاسماع ، وتوسع فيها إذ صرف ألفاظها ومعانيها فى وجوه مختلفة ، وضروب متصرفة ، عارضها بأربعمائة مقامة فى الـكدية ، تذوب ظرفا ، وتقطر حسنا ، ولا مناسبة بين المقامتين لفظا ولا معنى »

قال الدكتور زكى مبارك معلقا على هـذا : « مؤدى هذا الـكلام أن بديع الزمان ليس مبتكر فن المقامات ، وأنه حاكى ابن دريد فى أحاديثه » ، ورأى الدكتور طه حسين : أن مقامات ابن دريد قد تكون هى هذه الأحاديث الصغيرة المروية عنه فى كتاب الأمالى لأبى على القالى . ولا نقف طويلا عند هذا الرأى أو ذاك ، فقد كفانا الحصرى نفسه مئونة هذه الوقفة حين قال : « ولا مناسبة بين المقامتين لفظا ولا معنى » .

وإذن فلم يبق إلا أن ابن دريد تخيل بعض الأحاديث على ألسنة الأعراب ، وهكذا فعل البديع ، وما نظن أن هـذا كاف فى سلب البديع فضل السبق فى هذا ، على أنى أظن أن هذه المقالة وقعت للحصرى من بعض أعداء البديع الذين كانوا يكرهونه ، ولا يقدرون على نقده ولا مجابهته ، فدسوا هذه الـكلمة ليغضوا من شأن مقاماته ، وهذا جهد الحاسد العاجز .

على أننا نرجع الى عصر ابن دريد فنجد رجلا يشبه البديع والبديع يشبهه الى حد بعيد ؛ ذلك الرجل هو أبو المطهر الأزدى مؤلف (حـكاية أبى القاسم البغدادى) التى يقول فيها : « ولمهدى بهذا الحديث سنة ست وثلثمائة » وقد طبعها المسيو ميتس الألمانى .

نطالع هذه القصة ثم نطالع بعدها مقامات البديع وآثاره الأدبية فلا يخالجنا شك فى أن الثانى أخذ من الأول وحذا حذوه لعدة أسباب :

١ — نظن أن الأزدى أول من أطلق كلمـة مقامة على ما يحكى فى مجلس من المجالس ، وقد وردت هذه الـكلمة فى مقدمة رسالته قال : « هذا الذى أحصله من أدب غيرى وأقتنيه ، وأتحلى به وأدعيه وأرويه ، من ملح ما تنفسوا به وتنافسوا فيه ، ويصدق شاهدى عليـه أشعار لنفسى دونتها ورسائل سيرتها ، ومقامات حضرتها ، ثم إن هذه حـكاية رجل بغدادى كنت أعاشره برهة من الدهر ، فيتفق منه ألفاظ مستحسنة ومستقبحة ، وعبارات عن أهل بلده مستفصحة ومستفضحة ، فأثبتها خاطرى لتكون كالتذكرة ، فى معرفة أخلاق البغداديين على تباين طبقاتهم ، وكالأنموذج المأخوذ من عاداتهم » .

٢ — شخصية أبى القاسم البغدادى ، وشخصية أبى الفتح الأسكندرى ، وهما الراويتان فى القصتين ، متشابهتان حتى فى التسمية ، وهما خرافيتان ، وكل منهما جمع أدوات النصب والاحتيال والنفاق ، فترى الواحـد منهما يدارى أهل المجلس وينافقهم ، فيلبس ثوب التقى والصلاح ، حتى إذا رآهم على استعداد للهزل انقلب لاعبا متمردا مارقا بغرائب الخلاعة والمجون .

٣ — لعلنا نضع يد القارئ على أقوى دليل حين ننقل له كلمة لكل من الرجلين بينهما مشابهة قوية نرى فيهما كيف يسرد كل منهما الشتائم المستغربة والمستملحة ، وكيف يتفقان أحيانا على المعنى الواحد ، وقد وصفا ثقيلا فقال البغدادي : « يا أول ليلة الغريب إذا بعد عن الحبيب ، ياطلعة الرقيب ، يا يوم الأربعاء فى آخر صفر ، يالقاء الكابوس فى وقت السحر ! الى آخر ما قال على هذا النمط . ويقول البديع : يا أم حنين ، ياغداة البين ، يا رمد العين ، يا فراق المحبين ، يا ساعة الحين ، يا ثقل الدين . . . إلى آخره .

٤ — والناظر فى أسلوب الرجلين يجد الطريقة واحدة ؛ فكلاهما رقيق الأسلوب عذب العبارة يكاد يلتزم السجع والازدواج ، حتى عدد الفقرات يكاد يتساوى عندهما ، كما أن سجع كل منهما قصير الفقرات .

٥ — وصف كل منهما الحياة الاجتماعية فى عصره ، فحكاية أبى القاسم وصف لحياة بغداد وما فيها من خلاعة ولهو ، وتدوين لكثير من عادات أهلها ، وقد دون مظاهر الحضارة فى عصره ، وكذلك فعل البديع فى مقاماته ، وكلاهما دونا كثيرا من العادات ، دونا كثيرا من الألفاظ الجارية على الألسنة ، ولهما صور فنية رائعة قصدا اليها رغبة فى الدعابة .

٦ — ينتقل أبو المطهر من فن الى فن فى دعابة وظرف ، والحكاية كلها مجلس واحد ، ولكنها فنون شتى ، وكذلك نرى البديع ينتقل من حال الى حال .

وبعد ، فيقيني أن البديع وقع على هذه الحكاية وترسم خطاها ، ونسج على منوالها أسلوبا ومعنى وغرضا ، ولكنه أبدع وأحسن ، ولى عودة الى هذه المقارنة إن شاء الله ؟

علي محمد حسن

المدرس بمعهد القاهرة

قيم الرجال عند الرجال

قيل لأبى نواس ، وكان عدا منزلته العليا فى الشعر أعلم أهل زمانه : قد بعثوا ليجمعوا بين أبى عبيدة والأصمعى . فقال : أما أبو عبيدة فان مكنوه من سفره قرأ عليهم أساطير الأولين ، وأما الأصمعى فبلبل فى قفص يطربهم بصفيره .

وذكر عند المنصور محمد بن إسحق وعيسى بن دأب ، فقال : أما ابن إسحق فأعلم الناس بالسيرة ، وأما ابن دأب فان أخرجته عن داحس والغبراء لم يحسن شيئا .

وقال المأمون : من أراد لهوا بلا حرج فليسمع كلام الحسن الطالبى .

وسئل العتابى عن الحسن الطالبى هذا فقال : إن جليسه ليطيب عشرته لأطيب من الابل على الحداء ، ومن النحل على الغناء .

من أخبار أعلام المعاصرين

العلامة أبو الكلام آزاد

رئيس المؤتمر الهندي الحر

— ٢ —

ذكرنا فى مقال سابق نشأة العلامة أبى الـكلام آزاد ، وتربيته فى المدينة ، وتلقيه العلم فى الازهر الشريف ، وكيف أنه حين ذهب الى الهند تفتحت عبقريته فى أوجه النشاط المختلفة ، نشاطه السياسى والدينى والأدبى ؛ وذلك باصداره مجلة لسان الصدق الشهرية ، ثم مجلة «الهلال» الهندية ، واشتراكه فى عدد من المجلات مثل المخزن ، والرفيق . كما ذكرنا أنه كان للمترجم له مذهب جديد فى التفكير أساسه المنطق وإعمال العقل .

كانت مجلة « الهلال » الهندية التى استمر يصدرها نحو أربع سنوات ـ من سنة ١٩١٢ الى سنة ١٩١٥ — ذات نفوذ عظيم فى أوساط المسلمين المثقفين . ولما صودرت هذه المجلة لجأ أبو الـكلام الى إصدار مجلة « البلاغ » التى كانت فى أسلوبها وأفـكارها أكثر حماسة ، وأشد استفزازا للهمم من سابقتها الهـلال . لذلك لم يطل عمرها بل صودرت فى ابريل سنة ١٩١٦ ، وأمر صاحبها أن يغادر ولاية البنغال .

لم ييأس المترجم له من مصادرة مجلاته الواحدة تلو الأخرى ، ولا من أمر خروجه من البنغال . غير أن الأمر لم يقف عند إخراجه من البنغال، بل أعلنت الحـكومات المحلية فى البنجاب وبومباى واكره وأود ، أنها لا ترغب فى قدومه الى بلادها ، فلم يجد بدا من الذهاب الى مقاطعة بهار حيث كان اعتقاله بعد وصوله بخمسة أشهر .

لم يستطع أبو الـكلام التخلص من القيود التى حـدّت من نشاطه إلا بعد سنة ١٩٢٠ أى بعد سنتين من وضع الحرب أوزارها ، وصفاء الجو السياسى فى العالم . وفى هذه السنة كان قد خرج من معتقله فقابله مسلمو الهند بعواصف من الحماس والتكريم ، ورحبت به جمعية علماء الهند ، ولقبته « بالمفكر النير » .

وقد كان حتى وقت خروجه من المعتقل رئيس الرابطة الاسلامية (١) ، ورئيس جمعية

---

(١) أسست هذه الرابطة سنة ١٩٠٦

الخلافة أيضا التى كانت تدعو الى العمل على استبقاء سلطان الأتراك العثمانى خليفة للمسلمين ورئيسهم الدينى .

وفى سنة ١٩٢١ اجتمع بالمهاتما غاندى ، ومن ذلك الوقت صار العلامة أبو الكلام نصيرا من أشد الأنصار المخلصين للمدرسة التى تقول باتخاذ « سياسة عدم العنف » فى المطالبة بتحقيق الأمانى القومية .

وفى سنة ١٩٢٣ [illegible] حزب السواراجى Swaraj party (١) الذى كان ينادى بمنح الهند الحكم الذاتى Home-rule ، وبذلك صار من الأعوان العاملين للبندت موتى لال نهرو — والد جواهر لال نهرو — واتجها نحو سياسة واحدة .

وكان الى جانب الحزب السواراجى حزب آخر ذو مبادئ مختلفة تنحصر فى عدم تغيير السياسة القائمة فى بلاد الهند No changes party . وكان بين هذا الحزب والحزب السواراجى سوء تفاهم . وبالرغم من هذا ومن أن السيد أبا الكلام كان معتنقا مذهب الحزب السواراجى اتفق الحزبان على انتخاب المترجم له رئيسا لهم ليقرر أسباب الخلاف ، ويصلح ذات البين ، وقد نجح فعلا فى حل الخلاف القائم حينذاك .

انصرف العلامة أبو الكلام عهدا طويلا عن الانتاج الأدبى ، ولكنه فى سنة ١٩٢٤ استأنف هذا الانتاج ؛ فاتخذ له مقرين أحدهما فى دهلى والثانى فى كلكتا . وفى هذه السنة أسس فى دهلى مطبعة خاصة له ، وانصرف الى طبع ما قام به من ترجمة القرآن الكريم الى اللغة الأوردية ، تلك الترجمة التى تعتبر الوحيدة فى دقتها وتفسيرها ، والتى تعتبر الاولى من نوعها . وقد أتم ترجمة القرآن وطبعها ، وترك دهلى بعد ذلك الى كلكتا نهائيا . وتعتبر ترجمته للقرآن وتعليقاته عليها أكثر منتجاته الأدبية قيمة (٢).

وكان العلامة أبو الكلام قوى الصلة بجمعية علماء الهند ، مقربا منها ، تلك الجمعية التى لها أتباع فى الهند يعدون بالملايين . نقول إنه كان قوى الصلة بهذه الجمعية بالرغم من أنه كان رئيس « الرابطة الاسلامية » التى كانت لها فى الواقع وجهة نظر سياسية تختلف عن وجهة نظر جمعية علماء الهند ؛ ومن هذا نفهم الى أى حد كانت — ولا تزال — شخصية المترجم له محبوبة من الهيئات المختلفة .

(١) كلمة سواراج تتكون من كلمتين إحداهما هى سو أى ذات ، والأخرى راج أى حكم . ومعناهما معا الحكم الذاتى

(٢) ترجم القرآن الى كل اللغات الأوربية ، وكثير من اللغات الشرقية . وطبعت اول ترجمة الى الانجليزية سنة ١٧٣٤ وهى ترجمة Sale [illegible] . وأصح ترجمة انجليزية ظهرت حتى الآن هى ترجمة العلامة يوسف على الهندى .

والسيد أبو الكلام حيي بفطرته ، يكره الظهور . ولذلك نراه يتنحى عن المواقف التي تقترن بالدعاية والاعلان عن النفس مع أنه خطيب لا يلحق له غبار في اللغة الأوردية . نعم إنه خطيب يملك القلوب ، ويجذب اليه المستمعين . ولكن انصرافه الطبيعي عن صخب المجتمعات وازدحامها جعله يرفض كثيرا من الدعوات الخطابية . وكثيرا ما يظن من لا يعرف المترجم له عن قرب أن حياءه القوي هذا إن هو إلا نوع من التعاظم والترفع المصطنع ؛ والحقيقة أن صاحبنا ذو نفس حساسة .

ومن الصفات المميزة له أنه دقيق الملاحظة ، نير البصيرة ، صادق الحكم على الرجال والظروف ، غير أنه من الحكمة والتدبر بحيث لا يعلن عن رأيه بسهولة . لذلك كان يميل الى الصمت ؛ فاذا اطمأن الى محادثيه وكانوا على شاكلته تجلى محدثا سميراً ، وفكها طريفا . أما إذا كان في صحبة جماعة ليست من طرازه فان صمته يكاد يكون مخجلا .

ومن النواحي البارزة فيه ، قوته القاهرة في المناظرات ، وحجته القاطعة في المناقشات ، ففي مثل هذه المناسبات يبهر سامعيه بذخيرته الغنية بالمعارف قديمها وحديثها ، شرقيها وغربيها .

أما عاداته فهو عبد طيع لها ، وهو ينهض من النوم كل يوم في الساعة الخامسة صباحا ، وبعد شروق الشمس يستقبل زائريه الكثيرين . ومن عاداته إغرامه بالحمام الساخن في آخر النهار بعد رحلة أو مجلس طويل . وبعد ذلك يؤثر العزلة والانفراد بنفسه على الاجتماع بالناس ، اللهم إلا بأصدقائه الأقربين الذين يألف اجتماعاتهم والتنزه معهم ؛ ولا يظفر من بحضرته إلا بكل لطف وفضل ، في أدب جم مخجل ، حتى ولو كان من خصومه المتعنتين . وهو على درجة من الحلم يندر معها أن يرى غاضبا .

وتحتوي مكتبته على عدد عظيم من الكتب القيمة ، الإنجليزية والشرقية ، والصحف والمجلات التي تصدر في الشرق الأدنى ولا سيما في مصر . وهو يتميز بالبساطة في معيشته وهندامه ، ولكنه يميل إلى الأنيق الجميل من كل شيء يتصل به .

أما مواهبه العظيمة فقد كونت له شخصية قوية رفيعة بين معاصريه وبني وطنه ، وهي شخصية لم يستطيع أحد أن ينال منها أو أن يصيبها بخدش . ويقترن اسمه في الأوساط الأجنبية بنشاطه السياسي أكثر من أي نشاط آخر ديني أو أدبي ؟

محمد ولي خان
دكتور من جامعة اكسفورد

النقد الادبى فى القرن الرابع

بلغ النقد الأدبى فى القرن الرابع حداً كبيرا من النضوج والقوة ، شـأنه فى ذلك شأن الأدب والبيان وسائر ألوان العلوم والثقافات ، وذلك برغم ما كان يغشى الحياة الاسلامية إبان ذاك من ضعف سياسى بعيد الأثر فى مستقبل العالم الاسلامى ؛ وحين كانت رقعة الدولة الاسلامية تمزق أديمها الحوادث العاصفة ، وتتداولها أيدى الملوك الغاصبين ، والدول الصغيرة الناشئة : كالأخشيدية والفاطمية والحمدانية والبويهية وغيرها من مختلف الدويلات والعروش . كان رجال العلم والأدب والفن جادين فى إقامة الحياة الاسلامية على أسس وطيـدة من التفكير المثمر والانتاج الصحيح والتجـديد المستمر فى شتى ألوان الثقـافة ومناحى الحيـاة ؛ وكانت رعاية الملوك لهم ، وتعضيد الأمراء وقادة العالم الاسلامى إياهم سببا من أسباب استمرار هذه النهضة الفكرية والعلمية والأدبية ؛ كما كانت حركة البعث العقلى التى غذاها الرشيد والمأمون قد أتت أكلها ، وهضمتها عقول المسلمين ، وأحالتها غذاء عقليا أنتج نتائجه العظيمة فى القرن الرابع الهجرى ، فـكان حفل عهد برجال الفكر والعلم والأدب والنقد والبيـان ، وأمجد عصر شهدته العربية وآدابهـا الرفيعـة ، وذاعت فى آفاقه شهرة كثير من الأدباء والكتاب والشعراء وأئمة النقد وفحول البيان ، وظهرت فى خلاله مؤلفات كثيرة ناضجة فى علوم الدين والدنيا ، وفى علوم التفكير والفلسفة ، وفى علوم العربية وآدابها ، سواء فى اللغة أو الأدب أو النقد أو البيان ، وما زالت هذه المؤلفات أعظم المصادر وأجلها فى الثقافة الاسلاميـة ، وما زلنا ننشد السير على آثارها فى الابتداع والتجديد والانتاج ؛ ولعل من أظهر خصائص الثقافة الاسلامية فى هذه الحقبة الرائعـة بلوغ النقد الأدبى أبعد الغايات ، وكثرة ما ظهر فيه من مؤلفات ، تجمع بين سلامة الذوق ودقة الحـكم وتحرى الانصاف وعمق التفكير ، وتحاول جاهدة أن تضع أسس النقد وأصول الموازنة على دعائم ثابتة ، تقوم مقام الحـكومة العادلة والحـكم المنصف كلما تشعبت الآراء واختلفت الأذواق ، فى شعر شاعر أو منزلة أديب .

والنقد الأدبى بدأ بحوثه علماء اللغة والأدب ، واتجه أولا — فى عهود كانت فيها الملكات العربية ما تزال على سلامتها وصحتها — الى البحث عن الأسلوب وسلامته من الخطأ فى اللغة أو الاعراب أو التصريف ، للحفاظ على العربية وكتابها الحـكيم ، ودفع عادية الفساد الذى نجم على يد المستعربين من الموالى ، ثم على يد من اختلط بهم من العرب . ولما فرغ النقد من هذه البحوث عاد الى بحث الأسـلوب نفسه وما يتصل به مما يمس صميم البيـان والأداء ، تلافيـاً لأخطاء الملـكات التى بدأ يدب اليها العى والقصور والعجز بسبب المستعربين والاختلاط بهم ،

وأخذ علماء الأدب والنقد كابن سلام ، م سنة ٢٣١ والجاحظ م سنة ٢٥٥ وابن قتيبة م سنة ٢٧٦ وأضرابهم كأبي عبيدة م سنة ٢٠٦ وسواه ، في [illegible] والتعليق عليها وإبداء آرائهم فيها .

ثم كان القرن الرابع فاتجه علماء الأدب في مشرقه إلى الكتابة في الأدب والنقد ، ثم مزجوا بحوث النقد والأدب بالبيان ، ثم أفادونا من دراسات النقد فائدة جلى انتقلت بهم إلى البحث في مظاهر البيان ومشكلات البلاغة ، [illegible] هذا القرن إلى بحوث البيان نفسه .

ونقاد الأدب والشعر في القرن الرابع فريقان : فريق كتب ونقد ووازن وحكم متأثرا بذوقه الأدبي وطبعه العربي وثقافته الخالصة من شوائب الثقافات الأخرى التي جرت جداول إلى يم الثقافة الإسلامية الصميمة المتدفقة ، ومن هؤلاء الحاتمي م سنة ٣٨٣ « صاحب الرسالة الحاتمية » في نقد شعر المتنبي وبيان سرقاته من حكمة أرسطو الفيلسوف ، والحسن بن بشر الآمدي م سنة ٣٧١ صاحب الموازنة بين الطائيين ، وعلي بن عبد العزيز الجرجاني م سنة ٣٩٢ صاحب « الوساطة بين المتنبي وخصومه » وابن وكيع م سنة ٣٩٣ صاحب « المنصف » في سرقات المتنبي ، وأبو بكر الباقلاني م سنة ٤٠٢ مؤلف « إعجاز القرآن » م سنة ٣٣٦ وقبلهم أبو بكر الصولي صاحب « أخبار أبي تمام » وأبو الفرج الأصبهاني م سنة ٣٥٦ مؤلف كتاب « الأغاني » وفريق آخر كتب بروح أدبي هذبته فكرته ، ووسعت أفقه الثقافات الأخرى التي هضمها القرن الرابع ، وأحالها غذاء عقليا لكل من توسع في الدراسة والبحث المعمق ؛ ومن هذا الفريق جعفر بن قدامة م سنة ٣٩٩ صاحب كتاب « نقد النثر » ؛ وقدامة بن جعفر م سنة ٣٣٧ صاحب « نقد الشعر » ، وابن العميد م سنة ٣٦٠ ، والصاحب ابن عباد م سنة ٣٨٥ صاحب رسالة « الكشف عن مساوئ شعر المتنبي » ، وأبو هلال العسكري م سنة ٣٩٥ صاحب « الصناعتين » و « ديوان المعاني » ؛ وهذا الفريق الأخير يختلف نقده قوة وضعفا بحسب تمكن الطبع العربي من نفوس رجاله وأعلامه ، وتتفاوت منازلهم في الإجادة والإحسان بتفاوتهم في الذوق الأدبي الذي يعتمد عليه في الحكومات الأدبية العادلة .
ودع عنا من نقدوا الأدب والشعر بدون تمكن الطبع الأدبي في نفوسهم ، من : النحويين بين علماء اللغة ، والمعنويين رجال العقل والفلسفة ، الذين جاء حكمهم بعيدا عن الذوق المطبوع والفطرة السليمة ، والذين نقدهم الجرجاني في « وساطته » نقدا لاذعا ، وطرح آراءهم في النقد والبيان فلم يعتد بها ولم يعرها نصيبا من البحث والمناقشة (٣٢٧ - ٣٣٢ وساطة) اللهم إلا حيث أراد أن يبرر موقفه منهم فذكر بعض أخطائهم في النقد لتكون حجة له في هذا الإهمال .
ومن الجدير بالالتفات أن كثيرا من نقاد القرن الرابع [illegible] الأولى إلى شعر شاعرين لهما أثرهما وخطرهما في الشعر العربي [illegible]

أبي تمام وشعره ، فدافع عنه الصولى دفاع المعتد به المعتز بقيمته ، وحشد كل مارآه سببا لقبول هذه الحكومات من : شعر الشاعر ، ونقد الناقد ، وحكومة من قبله من رجال الأدب والنقد ، ووازن الآمدى بينه وبين البحترى عارضا شعره وما عليه من مؤاخذات ترجع الى سرقة المعانى أو الخروج عن النهج العربى فى أساليب التعبير والبيان ، متجها الى تفضيل البحترى عليه لطبعه وقلة ما أخذ عليه من مؤاخذات ، والحاتمى وابن عباد والجرجانى وابن وكيع كتبوا فى نقد المتنبى وشعره ، فندد به الحاتمى ، وأشار بمساوىء شعره ابن عباد ، ووقف الجرجانى موقف القاضى النزيه يفهم ويشرح ويقرر ويحكم وينصف الشاعر من جور المتعصبين عليه ، والمتعصبين له معا ، ولا نشك أن أبا تمام والمتنبى كانا جديرين بكل ما دار حول شعريهما من ضجة ، وما كان لهما من دوى فى حياة الشعر العربى ومذاهبه ، فأبو تمام صاحب مذهب جديد فى الشعر العربى ؛ حاول أن يرضى به عقله ، بالغوص على المعانى البعيدة ، والتؤدة فى طلبها ، والتعمق فيها ، كما حاول أن يرضى به ذوقه وطبعه ، بايثار الألفاظ القوية ، والأساليب الجزلة ، التى تحاكى أساليب العرب الأولى وجزالتهم ونهجهم فى الصياغة والاعراب ، ثم بطلب شتى ألوان الجمال فى الأداء والنظم من استعارة رائعة أو تشبيه بليغ أو حكمة بعيدة أو مثل نادر أو طباق ساحر أو تجنيس جميل ، وأبو الطيب المتنبى هو الشاعر الذى عصف فى حياته بخصومه وأقرانه فى مصر والشام والعراق وإيران ، وذهب شعره فى أرجاء العالم العربى إذ ذاك ثائرا مدويا .

فشرق حتى ليس للشرق مشرق وغرب حتى ليس للغرب مغرب

فردده الناس وشدت به الحياة ، وتمثل به الدهر ، وكان أبو الطيب يفرغ من نفسه على شعره روح القوة والحرية والحياة ، مصورا فيه خلجات نفسه ، وخفقات قلبه فى قوة شخصية ، وقوة تأثير ، راسما الحياة الاسلامية فى عصره ، داعيا الى مذاهب جديدة فيها عزة النفس وكرامة الفرد وحرية الحياة ، ثم لاتكاد تجد شاعرا اختلف النقاد فى منزلته الأدبية ومكانته بين فحول الشعراء كأبى الطيب ، ولا شاعراً كثرت حول شعره الدراسات الأدبية كثرتها حول شعر المتنبى . وحسبك أنه قد شرح ديوانه فحول العلماء كابن جنى م سنة ٣٩٢ ومحمد الهروى م سنة ٤١٤ والمعرى م سنة ٤٤٩ وابن الأفليلى م سنة ٤٤١ والواحدى م سنة ٤٨١ وعبد القاهر الجرجانى م سنة ٤٧١ والتبريزى م سنة ٥٠٢ والعكبرى م سنة ٦١٦ ، ثم اليازجى والبرقوقى فى عصرنا الحديث ، كما نقد شعره كثير من النقاد كالحاتمى وابن عباد والجرجانى وكابن وكيع م سنة ٣٩٣ فى كتابه « المنصف » فى سرقات المتنبى الشعرية والثعالبى م سنة ٤٢٩ فى كتابه « يتيمة الدهر » والعميدى فى كتابه « الابانة عن سرقات المتنبى » وابن حنون المصرى فى

كتابه « نزهة الأديب فى سرقات المتنبي من حبيب ، ومحمد بن أحمد المغربى راوية المتنبي فى كتابيه « الانتصار المنبيء عن فضائل المتنبيء » و « التنبيه المنبيء عن رذائل المتنبيء » الى غير ذلك من الكثير فى نقد المتنبي وشعره ، وهذا فضلا عمن كتب عن حياة أبى الطيب أو عرض لشعره من الكثير من رجال الأدب والنقد والبيان .

هذا هو شأن النقد الادبى فى القرن الرابع ؛ ولا شك أن ظهور قدامة فى أول هذا القرن، ورجوعه الى البيان اليونانى وما فيه من موازين للنقد ومناهج للبيان يلقح بها البيان العربى ويضع بها أسس النقد الادبى جاعلا لألوان الترف فى الآراء التى تمس الفكرة وتشبع المعنى حظا كبيرا فى النقد ، كان تطورا جديدا فى بحوث النقد والبيان ، وكان عقل قدامة المنطقى يغلب ذوقه الأدبى ، فزل أحيانا فى نقده ، من حيث قوم ذوق ابن العميد والصاحب ابن عباد وأبى هلال العسكرى أحكام عقولهم فى النقد والحكومة الادبية ، وإن تبعوا منهج قدامة وجروا فى فهم الشعر وتذوقه ونقده مجراه الذى أوضحه فى كتابه النقد الشعرى ، والذى يرجع الى البحث فى عناصر الشعر الأساسية من : اللفظ والوزن والقافية والمعنى .

وجاء الآمدى فرسم منهجا جديدا فى النقد ، جعل الطبع والسليقة العربية ومذاهب العرب فى البيان هى الحكم فى كل مشكلة ، والفاصل فى كل شبهة ، ونقد قدامة فى كثير من آرائه ، بل ألف كتابا بين فيه أخطاءه فى « نقد الشعر » وأهداه لابن العميد ، وبالرغم من ذلك كله فقد تأثركها ببعض آراء قدامة ، تأثر به فى فهم عناصر ميزان النقد الأدبى التى حللها حين نقد أبا تمام والبحترى فيما يتصل باللفظ وسلامته والمعنى وصحته والغرض واستقامته والأسلوب وموائمته لأسلوب العرب فى الأداء والوزن ، وملاءمته لموسيقى الشعر وأوزانه ، وتأثر به فى تنسيق بحوثه وموضوعاته ، عارضا للموضوعات التى أثارها ابن المعتز وقدامة كبحوثه فى الجناس والطباق والاستعارة والتقسيم ، مدليا برأيه مع رجوعه الى العربية وحدها فى المناقشة والنقد والحكم .

وجاء بعد الآمدى الصاحب ابن عباد فسار على ضوء أستاذه ابن العميد فى فهم النقد وعناصره وأصوله مما ستفصل القول فيه بعد حين ؟

« يتبع » محمد عبد المنعم خفاجى

مجلة الأزهر

مجلة دينية علمية خلقية تاريخية حكمية

تصدرها مشيخة الأزهر

في كل شهر عربي

ماعدا شهري ذي القعدة وذي الحجة

الجزء الرابع — ربيع الثاني سنة ١٣٦٤ هـ — المجلد السادس عشر

مدير إدارة المجلة ورئيس تحريرها

محمد فريد وجدي

الإدارة	الاشتراكات عن سنة
ميدان الأزهر	داخل القطر ... ... ٢٠٠ مليم
تليفون : ٨٤٣٣٢	لطلبة الجامعة الأزهرية خاصة ... ١٠٠
الرسائل تكون باسم مدير المجلة	خارج القطر ٣٠٠

ثمن الجزء الواحد ٢٠ مليما داخل القطر و ٣٠ خارجه

(مطبعة الأزهر — ١٩٤٥)

فهرس

الجزء الرابع — المجلد السادس عشر

بسم الله الرحمن الرحيم

السيرة المحمدية

تحت ضوء العلم والفلسفة

تابع (الحكمة) التي حلى الاسلام بها أتباعه وقاية لهم من الزيغ عن سبيل الحق

إن متتبعي فلسفة (أنا كزيماندر) المار ذكره ، يقولون بأنه كان يقرر بأن تلك اللانهاية الوجودية لم تكن خالية ، بل كانت تشتمل على أصل المادة من أزل الآزال ، على حالة من اللطافة لا يدركها العقل ، وأنها كانت مالئة للكون كله ، ومنها حدث كل كائن قال : « وإن هذه المادة الأولى تشتمل على كل شيء وتدبر كل شيء » .

وهذا القول بعيد عن التحقيق ، ولا يمكن تصوره ، فان المادة لو كان لها أصل أزلي لكان هذا الكون نفسه على ما هو عليه أزليا مثله ، إلا إذا افترض أن لأصل المادة إرادة وحكمة واختيارا ، فتوجد الكائنات أو لا توجدها . وكبير على العقل أن يتصور أن لأصل المادة مثل هذه الارادة . وما دام أنا كزيماندر لا يكبر عليه أن يثبت للمادة إرادة وحكمة واختيارا ، فما الذي منعه أن يثبت هذه الصفات لخالق واجب الوجود ، منزه عن كل نقص ، أوجد الوجود بارادته وعلمه وحكمته ، وحلاه بكل ما يقوّمه ويطوّره من القوى والقابليات ؟

لاشك في أنه أراد بما ذهب اليه ، أن يثبت أن الكون ليس في حاجة الى موجد خارج عنه ، فأسند الخصوصيات الالهية لذات المادة ، رغبة منه في أن يعقل ما يقول ؛ ولكنه أوجد إشكالات فلسفية وعلمية يستحيل أن يوجد لها حل . وهي اليوم أشد ما تكون بعدا عن المعقول . فهل كان من فائدة المسلمين الأولين الذين دعوا لنشر الدين العام في الأرض ، أن يشتغلوا بمثل هذه السفاسف ؟

ثم نبغ بعده الفيلسوف أنا كزيمانيس ، ونظر في فلسفة أنا كزيماندر سلفه ، فآنس أن نظريته تعجز عن تعليل إيجاد الحياة ، لأن المادة الأولية التي افترض أنها أزلية ، ساكنة . وأعمل فكره فعثر على ما يكفي في نظره أن يولد الحياة ، وهو الهواء ، تصيد هذه النظرية من رؤيته أن دوام الحياة متوقف على دوام التنفس ، فاستنتج من ذلك أن أصل الوجود يجب أن يكون هو الهواء . فانه ما دامت الحياة تتوقف عليه فلا بد من أن يكون هو أصل الحياة .

قال فالهواء غير منظور والروح غير منظورة ، والهواء يتحرك والروح كذلك ، فربما يكون هو روح الانسان وروح كل حي .

ثم قال : ليس الهواء روح الانسان فحسب ، ولكنه روح العالم كله ، أى أنه مادته الأولى ، وقوته الأولى ، وهو لايزال يتحرك ويتغير من مادة الى مادة ومن صورة الى صورة ، فاذا رق استحال الى نار ، وإذا تكثف استحال الى غيم والى ماء وتراب وحجر . وإذا رق فوق رقته أوجد الحرارة ، وإذا تكثف أحدث البرد . وهذه الأرض ليست فى ذاتها إلا هواء متكثفا . والاجرام السماوية ، على رأيه ، أجزاء تطايرت من الأرض ، ولسرعة حركتها رقت فتولدت فيها الحرارة والنار !

نشأت بعد هذه السلسلة من الفلاسفة الفلسفة التى أسسها فيثاغورس ، وهو فيلسوف يونانى يشك فى وجوده ، وقيل إنه مات سنة ٥٤٠ ق . م . وكان شغله هو وتلاميذه الرياضيات والفلك والموسيقى . ومما أثر عنهم قولهم : « جوهر كل شىء فى العدد » أو « كل شىء عدد » ، وآراؤهم فى أصل الكون والكائنات غير واضحة ، ولا يعول عليها أحد .

ثم ظهرت المدرسة الأيلاوية فى الفلسفة بواسطة الفيلسوف اكزينوفانوس من يونان آسيا الوسطى ، وكان وجودها سنة (٥٤٠) قبل الميلاد .

يعرف عن هذا الفيلسوف أنه ثار على العقائد وقال : « إن كل تصور للخالق عند المتدينين محول عن الانسان ، أى مصنوع على صورة الانسان » .

ومن فلسفته أنه توجد عوالم لا نهاية لها ، ولكنه لم يعتبر الكواكب الظاهرة لنا فى السماء من العوالم ، وزعم أنها تصعدات نارية من الأرض !

من مشهورى هذه المدرسة بارمينيدس ، المولود سنة ٥٢٠ قبل الميلاد ، وكان ينكر وجود العدم ووجود الفراغ ، وكان يقول إن وجود شىء من لا شىء أمر محال ، وكان يقول : « إن الشىء الذى يفكر فينا ، والكون الكلى شىء واحد » ومعنى هذا أن فلسفة هذه المدرسة كانت تقول بوحدة الوجود ، أى أن الخالق موجود فى كل شىء وأن كل شىء هو الخالق نفسه .

ولا يخفى على ذى عقل اليوم أن مثل هذا القول يؤدى الى مشاكل فلسفية لا تقبل الحل ، وأن الذين ينتلون بمثل هذه الفلسفة لا يزالون يتجادلون حتى تقوم الساعة ، ولا يصلون منها الى شىء يثلج عليه الصدر . ناهيك أنه لا يوجد اليوم من يشتغل بهذه المسائل .

كان لاكزينوفانوس المتقدم ذكره تلميذ اسمه هراكليت ، ناقض تعاليم استاذه ، وكانت فلسفته غامضة الى حد أن لا تفهم . كان اسلافه يعتبرون كينونة الأشياء ، أما هو فكان لا يعنى إلا بصيرورتها . فكان يقول : إن الأشياء على الدوام فى حالة مصير ، تظهر وتزول ، ولكنها غير كائنة فى وقت ما .

وكان أسلافه يعتبرون العناصر المؤلفة للموجودات ثلاثة : الماء والهواء والمادة . أما هو فكان يعتبرها أربعة بزيادة النار عليها ، وكان يعدها أهم من الثلاثة الأولى .

وقد أثر عنه قوله : « إن العالم لم يصنعه إله ولا بشر ، وإنما هو كان موجودا وهو كائن اليوم وسيكون على الدوام ، نارا دائمة تشتعل وتخمد الى حد ما ، فهو لعبة يلهو بها جوبيتير مع نفسه » ، وجوبيتير هذا أبو الآلهة عند اليونانيين .

وروح الانسان فى نظر هيراكليت نار مقتبسة من النار الأزلية .

وكان يقول : إنما نظن أننا نرى أشياء ثابتة ، والحال أنها فى حالة التغير والمصير ، فمعارفنا اذن ناقصة وفارغة ، والحياة نفسها باطلة ولا غاية لها .

ومذهبه جملة يتلخص فى هذه العبارة وهى : « إن مبدأ الكائنات النار ، فما تكاثف منها وتحجر فهو الأرض ، وما تحلل من الأرض بوساطة النار صار ماء ، وما تحلل من الماء بحرارتها صار هواء . فالنار هى أول كل كائن ، ويليها فى الوجود الأرض ، ويجىء بعدها الماء ثم الهواء . فالنار هى الأصل واليها المآب ، فمنها التكوين واليها الفساد » .

ونحن نرى أن فلسفة كهذه الفلسفة لا يجوز أن يشتغل بها عاقل ، فكيف بأمة كلفت أن تطالب دليلا على كل دعوى ، أمة يقول لها كتابها : « ما أشهدتهم خلق السموات والأرض »

ثم نبغ امبيدكل سنة ٤٥٠ قبل الميلاد فوفق بين كينونة الايلياويين وبين صيرورة هيراكليت ، وذلك بأن اعتبر الصيرورة تجديدا لما كان ، وبذلك تصير ضربا من ضروب الكينونة . وهو الذى نسب اليه القول بالعناصر الأربعة التى اعتبرت أصولا للتكوين قرونا كثيرة ، حتى ظهر الكيميائى لافوازييه فنقض ذلك باكتشافه الاوكسجين فى أواخر القرن الثامن عشر .

وقد اعتبر ارسطو أول من قال بالعناصر الأربعة خطأ .

وأمبيدوكل مثل سلفه هيراكليت يعتبر العالم أزليا أى غير مخلوق .

وكيفية تفسيره للكون هو أن جميع العناصر الكونية كانت متجمعة بعامل الألفة كرة واحدة ، وكانت هذه الكرة فى أول أمرها ساكنة ، ثم حدث التنافر بينها ، وحل فيها الانقسام فتجاذبت وتدافعت ، ومن ذلك التجاذب والتدافع وجد العالم .

وبعد أن تكون العالم على هذا الوجه ، تكونت الأرض والعالم العضوى رويدا رويدا ، نشأ الأكمل من الأنقص ، وربما حدثت فى أثناء ذلك التكون صور غير منتظمة لا تصلح للبقاء على ما هى عليه ، فتخلصت من هذه الموانع ونالت تركيبا أصلح للبقاء .

وكان يعتقد بتحول المادة ، فقد كان يقول إن العناصر التى يتألف منها الانسان ربما كانت قد مرت بجميع المركبات التى قبله .

وهذه الآراء كلها لا تخرج عن الظنون ، فليست مستقرة على أساس من العلم ، والشغل بها

لا يؤدي الى حقيقة يصلح عليها المجتمع ولا الفرد ، فلم يشتغل بها المسلمون وعافوها كما عافوا كل قول ملقى على عواهنه بايعاز من حكمتهم .

ثم ظهر الفيلسوف (لوسيب) أو لوسيبوس ، وقد رجح مؤرخو الفلسفة أنه قد يكون أول من قال بالجواهر الفردة ، وذلك أنه قال بوجود فراغ مطلق تسبح فيه منذ الأزل دقائق صلبة لاتدركها الحواس ، متساوية الحجوم ولا عدد لها . وهذه الأجزاء لاتقبل الانقسام الى أصغر منها فهي على أقصى حد من الصغر الذي لا صغر بعده ، وهي التي تتألف من تجمعاتها الكائنات المادية من أول التراب والحصباء الى الكواكب الى الانسان .

كان للوسيب تلميذ اسمه ديموكريت شهر هذا المذهب وعممه ، وشبه الجواهر الفردة بالغبار الموجود فى الهواء ، ولا يدرك إلا إذا نظر اليه سابحا فى الأشعة الشمسية . قال وجميع الكائنات العالمية تتألف من اتحاداتها المختلفة ، وإنما تختلف هذه الكائنات باختلاف هذه الجواهر الفردة فى الجرم والصورة والوضع . وهي إذا تراكمت لتوليد الكائنات تكون منفصلة بعضها عن بعض بمسافات فارغة أكبر منها . وهي متمتعة بحركتين حركة دائرية وحركة مستقيمة .

وقال إن عدد العوالم لا نهاية له ، وتكوّن العوالم وتلاشيها حاصلان فى الكون الآن كما كانا حاصلين فى القدم .

أما الروح الانسانية فهي مركبة أيضا من هذه الجواهر الفردة ، ولكنها كروية ، وفى منتهى اللطافة ، تشبه جوهر النار ، وهي التي تولد حرارة الجسد ، ولكل جسد روح وحرارة معينة . وهذه الروح لا تنفك تطلب الانفصال عن الجسم ، إلا أنها لا تستطيع ذلك لوجود التنفس ، فاذا بطل هذا التنفس حدث الانفصال ومات الجثمان .

وقال : والآلهة كذلك ليسوا سوى جواهر فردة متجمعة ، والفرق بينها وبين الانسان أن جواهرها أقوى وأكثر حياة من جواهر الانسان .

وقال : إن الروح البشرية ليست خالدة لأنها مؤلفة من جواهر محترقة ، فاذا حصل الموت انحلت هذه الجواهر ، وصارت جواهر للنار .

وهو من كبار الذين قالوا بأن ليس يعقل حدوث شيء من لا شيء ، وأنه لا يعقل أن يتلاشى أي شيء .

والمسلمون اضطروا أن يرفضوا الاشتغال بهذه الاقوال الفارغة لأن الحكمة التي كانوا يدينون بها كانت تنهاهم أن يأخذوا شيئا من العلم بدون دليل ، وأين الدليل من قول ديموكريت الذي بيناه هنا ، وهو يتعلق بأول الأشياء ومبدئها ، فكان إحجامهم خير ما يجب أن يفعله عاقل حيال نظريات كلامية لا فائدة وراءها الا إضاعة الوقت سدى .

(لهذا الفصل بقية)

محمد فريد وجدي



تفسير سورة قريش

بسم الله الرحمن الرحيم

« لإيلاف قريش ، إيلافهم رحلة الشتاء والصيف ، فليعبدوا رب هـذا البيت ، الذى أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف »

قوله عز وجل : « لايلاف قريش » اختلفوا فى هذه اللام ، فقيل هى متعلقة بما قبلها ؛ وذلك أن الله تعالى ذكر أهل مكة عظيم نعمته عليهم بما صنع بأصحاب الفيل حيث قال : « فجعلهم كعصف مأكول لإيلاف قريش » أى أهلك أصحاب الفيل لتبقى قريش وما ألفـوا من رحلة الشتاء والصيف .

وقـد اختلفوا فى هذه اللام من وجه آخر ، فقيل هى لام التعجب ؛ أى اعجبوا لايلاف قريش رحلة الشتاء والصيف وتركهم عبادة رب هـذا البيت . فـكأنه قال تعجيبا للسامعين : اعجبوا لذلك .

وقيل هى متعلقة بما بعدها ؛ أى فليعبدوا رب هذا البيت لايلافهم رحلة الشتاء والصيف ، وليجعلوا عبادتهم شكرا لهـذه النعمة . والمعنى لا يلاف قريش هاتين الرحلتين بلا خوف ولا وجل .

وقريش هم ولد النضر بن كنانة . عن واثلة بن الأسقع قال : قال رسـول الله صلى الله عليه وسلم : « إن الله اصطفى كنانة من ولد اسماعيل ، واصطفى قريشا من كنانة ، واصطفى من قريش بنى هاشم ، واصطفانى من بنى هاشم » . وقد ورد عن سعيد بن زيد : «من أراد هوان قريش أهانه الله » . أخرجه الترمذى وقال حديث حسن غريب . وسميت قريش من القرش والتقرش وهـو الجمع والتكسب ؛ وذلك لأن قريشا كانوا تجارا ، وعلى جمع المال حراصا .

وقوله تعالى : « لايلافهم » هـو بدل من الأول تفخيما لأمر الايلاف ، وتذكيرا لعظيم المنة فيه .

« رحلة الشتاء والصيف » قال ابن عباس : كانوا يشتون بمكة ويصيفون بالطائف . وقال الأكثرون : كانت لهم رحلتان فى كل عام للتجارة : رحلة فى الشتاء الى اليمن لأنها أدفأ ، ورحلة فى الصيف الى الشام ، وكان الحرم مجدبا لا زرع فيه ولا ضرع ، وكانت قريش تعيش بتجارتهم ورحلتهم ، وكانوا لا يتعرض لهم أحد بسوء ، وكانوا يقولون : قريش سكان حرم الله وولاة بيته ، فكانت العرب تكرمهم وتعظمهم لذلك ، فلولا الرحلتان لم يكن لهم مقام بمكة ، ولولا الأمن بسبب جوار البيت لم يقدروا على التصرف ، ولشق عليهم الاختلاف الى اليمن والشام .

قال ابن عباس : كانوا فى ضر ومجاعة حتى جمعهم هاشم على الرحلتين ، فكانوا يقسمون ربحهم بين الغنى والفقير حتى كان فقيرهم كغنيهم . وقال الكلبى : كان أول من حمل السمراء ، يعنى القمح الى الشام ، ورحل اليها الابل ، هاشم بن عبد مناف ، وفيه يقول الشاعر :

قل للذى طلب السماحة والندى ... هلا وردت بآل عبد مناف

الرائشين وليس يوجد رائش ... والقائلين هلم للأضياف

والخالطين غنيهم بفقيرهم ... حتى يكون فقيرهم كالكافى

والقائمين بكل وعد صادق ... والراحلين برحلة الايلاف

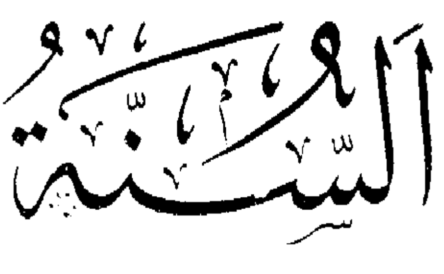
سفرين سنهما له ولقومه ... سفر الشتاء ورحلة الأصياف

قوله عز وجل « فليعبدوا رب هذا البيت » يعنى الكعبة ، وذلك أن الإنعام على قسمين : دفع ضر وهو ما ذكره فى سورة الفيل ، والثانى جلب نفع وهو ما ذكره فى هذه السورة ، ولما رفع الله عنهم الضر وجلب لهم النفع ، وهما نعمتان عظيمتان ، أمرهم بالعبودية وأداء الشكر . أو نقول إنه تعالى لما كفاهم أمر الرحلتين أمرهم أن يشتغلوا بعبادة رب هذا البيت ، فانه هو الذى « أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف » .

ومعنى الذى أطعمهم من جوع : أى من بعد جوع ، بحمل الميرة اليهم من البلاد فى البر والبحر . وقيل فى معنى الآية : إنهم لما كذبوا محمدا صلى الله عليه وسلم دعا عليهم فقال : اللهم اجعلها عليهم سنين كسنى يوسف ، فاشتد عليهم القحط وأصابهم الجوع ، فقالوا : يا محمد ادع الله لنا فأنا مؤمنون ، فدعا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأخصبت البلاد وأخصب أهل مكة بعد القحط ، فذلك قوله تعالى : « الذى أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف » أى بالحرم وكونهم من أهل مكة فلم يتعرض لهم أحد فى رحلتهم ، وقيل آمنهم بمحمد صلى الله عليه وسلم وبالاسلام . والله أعلم ؟

يوسف الدجوى

عضو جماعة كبار العلماء



إبطال مزاعم الجاهلية

— ٣ —

عن أبي هريرة رضي الله عنه يقول : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لا عدوى ، ولا طِيَرة ، ولا هامة ، ولا صفر . وفر من المجذوم كما تفر من الأسد » . رواه الشيخان .

شبهة داحضة :

بقي علينا أن ندحض شبهة التعارض بين الأحاديث الصريحة فى نفى الشؤم ، والتحذير منه ، وبين أحاديث أخرى قد يفهم منها أنها تثبته ، كحديث الشيخين « إنما الشؤم فى ثلاثة : فى الفرس ، والمرأة ، والدار » . ومنشأ الشبهة تفسير الشؤم فى هذا الحديث بالمعنى المشهور ، وهو التطير المنهى عنه . ولكن المراد به هنا كراهية الشيء واستثقاله وحرج الصدر منه . ولما كانت هذه الثلاثة أشد ملازمة للمرء واتصالا به ، فقلما يستغنى عن دابة يركبها ، وامرأة يتزوجها ، ودار يسكنها — رخص له أن يفارقها الى غيرها إذا ضاق بها ذرعا . وماذا يصنع بامرأة مريبة أو سليطة أو مسرفة ، وبفرس شموس أو ملهية ، وبدار سوء فى نظامها أو جيرانها ؟ ليس له إلا أن يطلق ، أو يبيع غير آسف ، رفعا للقلق الذى يساور النفوس ، وللوسوسة التى تحيط بالصدور ، ورفقا به أن يقع فى هوة التطير المحظور .

ويؤيد هذا التفسير أحاديث ، منها ما رواه احمد وصححه ابن حبان والحاكم « من سعادة ابن آدم ثلاثة : المرأة الصالحة ، والمسكن الصالح ، والمركب الصالح ؛ ومن شقاوة ابن آدم ثلاثة : المرأة السوء ، والمسكن السوء ، والمركب السوء » . وعلى هذا فليس الترخيص بترك هذه الأشياء إقرارا للطيرة ، ولا استثناء منها كما قيل .

ووجه آخر ، وهو أن الشؤم هنا فرضى ليس غير ؛ أى إن فرض فى شيء من الأشياء شؤم فهو فى هذه الثلاثة ؛ لأنها ألصق الأشياء بالانسان ، ولكنها ليس فيها شؤم البتة ، فأولى غيرها . ويؤيد هذا رواية الصحيحين عن سهل رضى الله عنه « إن كان فى شيء ففى المرأة ، والفرس ، والمسكن » يعنى الشؤم . ونظير هذا ما ورد فى العين عند مسلم عن ابن عباس رضى الله عنهما « العين حق ، ولو كان شيء سابق القدر سبقته العين » . ومعلوم أن شيئا ما لا يسابق القدر فالعين لا تسابقه . ولئن كان هذا التعليق أبلغ فى إثبات العين وأنها حق ، إن ذلك أبين فى نفى الطيرة وأنها ضلال وإفك .

إبطال الهامة ، والصفر :

وأما الهامة — وما أكثرها فى أشعارهم وأخبارهم — فهى وليدة الخيال ، وسلالة الجهل والضلال ، وربيبة الأفكار والأحلام ، وزريعة الخيال والأوهام (١) . وسواء أكانت هى البومة التى تنعق فتنذر بالموت أو الخراب ، أم كانت هى الطائر الذى ينشأ من عظام القتيل أو روحه فلا يزال يصيح حتى يؤخذ بثأره ؛ فكل ذلك من الترهات التى اصطنعتها الجاهلية الأولى ثم ورثتها القرون والأجيال !

ومن هذا القبيل ما زعموا أن فى البطن حية تلصق بالضلوع فتعضها ، وينشأ عن ذلك ما يشعر به الجائع من ألم الجوع ، وهذا ما رجحناه فى معنى الصفر هنا . وهو زعم جاهلى باطل لا دليل عليه إلا الزور والبهتان .

ومن القضايا الأولية أنه لا يألم جائع إلا لخلو معدته ، واحتياج شرايينه وأوردته ، وسائر أعضائه ، الى الغذاء الذى هو قوام حياته ، وعماد عيشه . وما أشبه الانسان فى حاجته الى الغذاء ، بالآلة البخارية فى حاجتها الى الوقود ؛ إذا نفد أو تراكم تعطلت ، أو اضطربت ، وإذا تجدد باعتدال أدت وظيفتها وانتظمت .

النوء ، والغول

ذلك ، وفى بعض روايات هذا الحديث ، علاوة على ما تقدم ، نفى النوء ؛ وفى بعضها نفى الغول .

فأما النوء : فهو النجم إذا مال للغروب ، وكانوا يعتقدون أن الأمطار أثر لتلك الأنواء ، وأن الأنواء هى التى ترسلها وتهيمن عليها ؛ فاذا أصابهم الغيث كفروا بالله ونعمته ، وقالوا مطرنا بنوء كذا . وفى هذا جهل بوظائف النجوم ، وشرك بالواحد القيوم . وأنى للكواكب أن تصنع شيئا وهى سابحة فى أفلاكها ، مسخرة بتسخير الله لها ؟ لكنه ضلال الانسان وجهله ، وهو العاجز عن تدبير أمره ، وسياسة طعامه وشرابه !

وقد أبان الله تعالى فى كتابه أنه ما خلق النجوم إلا لثلاث : زينة للسماء ، ورجوما للشياطين ، وعلامات يهتدى بها فى البر والبحر ، فمن تأول فيها بغير ذلك فقد أخطأ ، وأضاع نفسه ، وتكلف ما ليس له به علم ؛ فان اعتقد أنها تنبئ بغيب ، أو تؤثر فى سفر أو حضر ، أو فى سعد أو نحس ، فقد ألغى عقله ، وجحد ربه ، وعكس الآية إذ نسب الى المخلوق ما تفرد به الخالق .

وفى حديث الصحيحين مما روى الرسول صلى الله عليه وسلم عن ربه عز وجل « قال :

(١) الزريعة كسفينة الشىء المزروع ، وكغرفة : البذر .

أصبح من عبادي مؤمن بي وكافر ؛ فأما من قال مطرنا بفضل الله ورحمته فذلك مؤمن بي كافر بالكواكب ، وأما من قال مطرنا بنوء كذا وكذا فذلك كافر بي مؤمن بالكواكب » .

وما المطر إلا أثر من آثار رحمة الله بعباده ، وإن هيأته أسباب وعوامل ، متصل بعضها ببعض فذلك تقدير العزيز العليم . وقد أشار التنزيل في غير آية الى كثير من أمهات الحقائق الكونية التي اتفقت عليها كلمة العلم الحديث ، حتى حق للعلماء أن يخروا عند تلاوتها سجدا ، وأن يقولوا مقالة الملائكة « سبحانك لاعلم لنا إلا ماعلمتنا إنك أنت العليم الحكيم » « الله الذي يرسل الرياح فتثير سحابا فيبسطه في السماء كيف يشاء ويجعله كسفا فترى الودق من خلاله فاذا أصاب به من يشاء من عباده إذا هم يستبشرون . وإن كانوا من قبل أن ينزل عليهم من قبله لمبلسين . فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحيي الأرض بعد موتها ، إن ذلك لمحيي الموتى ، وهو على كل شيء قدير »(١) .

وأما الغول ، فقد كانوا يتوهمون أن نوعا من سحرة الجن ، تسكن المفاوز والقفار ، ترصد المسافرين فتتغول لهم تغولا ، أي تتلون لهم ألوانا مختلفة مرهبة ، لتضلهم عن الطريق فيهلكوا . ولهم في ذلك أحاديث وأساطير كلها منسوجة على منوال الخيال . وقد ألم صاحب « بلوغ الأرب » بطائفة مما زعموا من أخبار الغيلان ، ومحادثتهم للجان . ومن هذا القبيل ما يتخيل العامة عندنا ، من العفاريت والمردة التي تتمثل على صور شتى في الأمكنة الموحشة ، لا سيما التي تنكب بحادث مروع ، من قتل أو حريق .

لا ريب أن الجن ، ومنهم الشياطين ، ثابتون بنصوص صريحة من الكتاب والسنة ، وأن الايمان بهم أصل من أصول الدين ، ولكن المنفي هو تلك الأقاصيص التي لم ينزل الله بها من سلطان .

هذه بعض الخزعبلات(٢) التي حاربها النبي صلى الله عليه وسلم ، وأصحابه ، وتابعوه ؛ وجدوا في القضاء عليها بعد أن استولت على الجاهليين فعششت ، ثم باضت وفرخت ، فلم تنتج إلا الوبال والضلال .

آثار الخرافات والتغافل عنها :

وها هي ذي — والأسف يملأ القلوب — تفشو في العالم كافة ، وفي الشرق خاصة ، فتلد شرورا وآثاما ، وتملأ الدنيا ظلاما وقتاما ، وتقف سدودا منيعة في طريق الهدى والرشاد ، وتعطل مصالح العباد والبلاد . وما ذلك إلا أثر من آثار التغافل عن الدعوة أو التهاون بها ؛ فانه لن يقوم باطل إلا في غفلة حق .

(١) الكسف : القطع وزنا ومعنى ، والودق : المطر ، والمبلس : الآيس ، ومنه إبليس ، لأنه أيس من رحمة الله .

(٢) الخزعبل ، والخزعبيل ، والترهة ، والباطل : بمعنى واحد .

ومما زاد الأمر عسرا والداء رهقا ، أن تغلغلت هذه الأباطيل فى الناس ، وألفت منهم مرتعا خصيبا ، فلم تدع منزلا إلا سكنت فيه ، ولا مجتمعا إلا أوت اليه ، حتى هال أمرها المصلحين ، وظنوا أن لا خلاص للانسانية من وبائها بعد أن نبتت فيهم وشبت معهم وأضحت عقائد موروثة لديهم وتقاليد مختلطة بلحومهم ودمائهم .

لا جرم أن الداء جِدُّ خطير ، وأن الدواء جد عسير . ولكن ما كان هذا ومثله معه ، ليحول بين المصلحين وبين مهمتهم ، فى إنقاذ البشرية ، والعمل على الخير للإنسانية ، وإلا فما هو حق الرعاية التى استرعاهم الله إياها ، وما هو شكر النعمة التى فضلهم الله بها فجعلهم على الناس قوامين ، والى الخير والهدى دعاة مرشدين . ؟

لن تقوم للأفراد ، ولا للأمم قائمة ما دامت الأمراض تنتابها ، فلنحسم الداء قبل أن نصف الدواء ، ولنبدأ بأنفسنا فلنعالجها قبل أن نعالج المرضى ، وإلا استهزءوا بنا ، وسخروا منا ، وردوا بضاعتنا فخسرنا وخسروا ، وكنا فى البلاء شركاء .

تصف الدواء لذى السقام وذى الضنا كيما يصح به وأنت سقيم ؟

لقد كانت عناية الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم بمحو الرذائل ، أشد من عنايتهم ببناء الفضائل ، — وهكذا يفعل المصلحون المخلصون ، ولن ييئسوا من روح الله ، — ذلك لأن الرذائل رجس وقذر ، والفضائل طهر وعفاف ، ولن ينبت الطهر فى حمأة الرجس ، إلا أن ينبت الزهر فى الأرض السبخة والملح الأجاج .

واجب الأزهر وأولى الأمر :

وإذا كان الرسول صلى الله عليه وسلم ، وأصحابه رضى الله عنهم ، لم يألوا جهدا فى محاربة هذه الترهات والقضاء عليها ، فحق على ورثته ، والأمناء على ملته — وعلى رءوسهم رجال الأزهر — ألا ينوا فى إبادتها قولا وعملا ، بالحكمة والموعظة الحسنة ، والقدوة الصالحة فى أنفسهم وأهليهم ومن يمت اليهم ما استطاعوا الى ذلك سبيلا .

وإذا كان من الانصاف أن نقول إن الغُيُر من الدعاة الى الله ، قد قاموا بقسط غير قليل من محاربة هذه الخرافات وإنارة العقول ، وهدْى الناس الى سواء السبيل — فمن الانصاف كذلك أن نقول : إن حقا على من قلدهم الله أزمّة حكمه ، وملكهم أمور خلقه ، واختصهم باحسانه ، ومكن لهم فى سلطانه ، أن يشدوا أزر العلماء ، ويضربوا على أيدى الجهلاء ، ويقيموا دين الله فى الأرض ، ليكونوا — بحق — حمى الله فى بلاده ، وظله الممدود على عباده .

طه محمد الساكت

المدرس بالأزهر

المشكلة الفلسفية العظمى

التأليه العقلي

— ١٢ —

المظهر الفلسفي لفكرة الالوهية

ب — الادراكات الوسطى والحديثة

متابعة البحث في براهين وجود الله :

٢ — البراهين الطبيعية

تتأسس البراهين الطبيعية على التجارب المحضة فتبتدئ منها ثم تصعد تابعة نواميس العلية حتى تصل الى علة عليا ليست من العالم ، بل فوقه . غير أن بعض الفلاسفة يصوغ تلك البراهين التي هي بطبيعتها تجريبية صياغة نظرية بحتة دون أن يلتفتوا فيها الى التطبيق فتبدو كأنها منطقية مجردة في صورتها وإن بقيت طبيعية في مادتها . ومن أبرز الفلاسفة الذين أثر عنهم هذا النوع من البراهين في العصور الوسطى ابن سينا حين يقول ما نصه : « إشارة : كل سلسلة مرتبة من علل ومعلولات كانت متناهية أو غير متناهية فقد ظهر أنها إذا لم يكن فيها إلا معلول احتاجت الى علة خارجة عنها ، لكنها تتصل بها لا محالة طرفا ، وظهر أنه إن كان فيها ما ليس بمعلول فهو طرف ونهاية ، فكل سلسلة تنتهي الى واجب الوجود بذاته » .

« كل جملة كل واحد منها معلول فانها تقتضي علة خارجة عن آحادها ، وذلك لأنها إما ألا تقتضي علة أصلا فتكون واجبة غير معلولة ، وكيف يتأتى هذا ، وإنما تجب بآحادها ؟ وإما أن تقتضي علة هي الآحاد بأسرها ، فتكون معلولة لذاتها ، فان تلك الجملة والكل شيء واحد ، وأما الكل بمعنى كل واحد ، فليس تجب به الجملة ؛ وإما أن تقتضي هي بعض الآحاد ، وليس بعض الآحاد أولى بذلك من بعض إذا كان كل واحد منها معلولا ، لأن علته أولى بذلك ؛ وإما أن تقتضي علة خارجة عن الآحاد كلها ، هو الباقي » (١) .

أما الفلاسفة الذين يسمون بهذه البراهين سيرها الطبيعي فيعنون بتطبيقها ، فأمام الناظر

(١) انظر المسألة الثالثة من النمط الرابع من الاشارات .

فى فلسفتهم — كما يلاحظ « كانت » — طريقان : أولهما أن يصدر عن تجربة عامة غير محدودة كأن يتخذ العالم كله مبدأ لبرهانه على شرط أن ينظر الى هذا العالم كأنه قد فرغ من اعتباره ممكنا لم تدع أية ضرورة الى وجوده ، وبتعبير أدق وأدنى الى التفلسف ألا يكون واجب الوجود . وفى هذه الحالة يتحقق له برهان يمكن أن يطلق عليه اسم برهان النواميس الكونية . وثانيهما أن يبدأه من تجربة خاصة محدودة كأن يتخذ مثلا الانسجام الموجود فى العالم المحس أساسا لبرهانه ، وإذ ذاك يعثر على ما يمكن أن يدعى بالبرهان الطبيعى الخاص أو الجزئى . وهاك إلماعة عن هذين النوعين :

(١) برهان النواميس الكونية — يعرف هذا البرهان أيضا بعنوان برهان إمكان العالم ، وقد ظهر منذ أوائل العصور الوسطى واستخدمه المدرسيون فى تدليلاتهم ، وعلى الأخص القديس توماس الاكوينى ، إذ هو أشهر من عنوه وصاغوه فى عبارات واضحة واستغلوه أجود استغلال على الصورة الآتية :

« كل ما كان ممكن الوجود واللاوجود لم يوجد منذ الأزل لضرورة سابقية حالة الامكان المحض على الوجود الفعلى للممكن ، وإذا كان كل موجود ممكنا فقد وجب أن تكون حالة الامكان المحض قد سبقت جميع الموجودات . وإذا كان ذلك كذلك لم يكن من الممكن أن يوجد الى الآن أى كائن علوى أو سفلى لأن اللاموجود لا يوجد إلا عن موجود ، ولما لم يكن هناك أى موجود قد سبق حالة الامكان المحض فقد استحال وجود أى موجود ، ولما كان هذا باطلا لثبوت ضده وهو وجود الموجودات فقد وجب ألا يكون كل موجود ممكنا ، ومتى ثبت هذا كان بعض الموجود واجبا وهو الاله » .

ونحن لا نكاد نتأمل فى هذا البرهان حتى نلمح فيه أثر مفكرى الشرق من متكلمين وفلاسفة جليا واضحا ، فأما المتكلمون فحسبنا أن نذكر هنا تلخيص أجود آرائهم فى هذا الموقف كما أورده المغفور له الأستاذ الشيخ محمد عبده فى رسالته حيث قال :

« من أحكام الممكن لذاته ألا يوجد إلا بسبب ، وألا ينعدم إلا بسبب ، وذلك لأنه لا واحد من الأمرين له لذاته ، فنسبتهما الى ذاته على السواء ، فان ثبت له أحدهما بلا سبب لزم رجحان أحد المتساويين على الآخر بلا مرجح وهو محال بالبداهة .

« ومن أحكامه أنه إن وجد يكون حادثا ، لأنه قد ثبت أنه لا يوجد إلا بسبب ، فإما أن يتقدم وجوده على وجود سببه أو يقارنه أو يكون بعده ، والأول باطل ، وإلا لزم تقدم المحتاج على ما إليه الحاجة وهو إبطال لمعنى الحاجة ، وقد سبق الاستدلال على ثبوتها ، فيؤدى الى خلاف المفروض . والثانى كذلك وإلا لزم تساويهم فى رتبة الوجود ، فيكون الحكم على أحدهما بأنه أثر والثانى مؤثر ترجيحا بلا مرجح ، وهو مما لا يسوغه العقل .

على أن علية أحدهما ومعلولية الآخر رجحان بلا مرجح ، وهو بالبداهة باطل فتعين الثالث ، وهو أن يكون وجوده بعد وجود سببه فيكون مسبوقا بالعدم فى مرتبة وجود السبب فيكون حادثا ، إذ الحادث ما سبق وجوده بالعدم ؛ فكل ممكن حادث » .

« نرى أشياء توجد بعد أن لم تكن ، وأخرى تنعدم بعد أن كانت كأشخاص النباتات والحيوانات ، فهذه الكائنات إما مستحيلة أو واجبة أو ممكنة . لا سبيل الى الأول لأن المستحيل لا يطرأ عليه الوجود ، ولا الى الثانى ، لأن الواجب له الوجود من ذاته وما بالذات لا يزول فلا يطرأ عليه العدم ولا يسبقه كما سيجىء فى أحكام الواجب فهى ممكنة ، فالممكن موجود قطعا . . » . « جملة الممكنات الموجودة ممكنة بداهة ، وكل ممكن محتاج الى سبب يعطيه الوجود ، فجملة الممكنات الموجودة محتاجة بتمامها الى موجد لها ، فاما أن يكون عينها وهو محال ، لا ستلزامه تقدم الشىء على نفسه ؛ وإما أن يكون جزأها وهو محال لا ستلزامه أن يكون الشىء سببا لنفسه ولما سبقه إن لم يكن الأول ، ولنفسه فقط إن فرض أول ، وبطلانه ظاهر، فوجب أن يكون السبب وراء جملة الممكنات . والموجود الذى ليس بممكن هو الواجب ، إذ ليس وراء الممكن إلا المستحيل والواجب . والمستحيل لا يوجد فيبقى الواجب ، فثبت أن للممكنات الموجودة موجدا واجب الوجود » (١) .

أما آراء الفلاسفة فجملها فى هذا الشأن أن كل ممكن معلول قطعا ، لأن الامكان لا يتطرق الى العلة الأولى ، إذ لو تطرق إليها لكانت معلولة لموجدها الذى رجح وجودها على لا وجودها ، كما أن كل معلول ممكن إذا نظر اليه من حيث ذاته ، وإن كان ذلك لا يتعارض مع وجوب وجوده لغيره إذا كان ذلك الغير علة كاملة له . وفى هذا يقول الفارابى :

« فص : الماهية المعلولة لا يمتنع وجودها فى ذاتها وإلا لم توجد ، ولا يجب وجودها بذاتها ، وإلا لم تكن معلولة ، فهى فى حد ذاتها ممكنة الوجود ، وتجب بشرط مبدئها ، وتمتنع بشرط لا مبدئها ، فهى فى حد ذاتها هالكة ، ومن الجهة المنسوبة الى مبدئها واجبة ضرورة ، وكل شىء هالك إلا وجهه (٢) » .

« فص : الماهية المعلولة لها عن ذاتها أنها ليست ، ولها عن غيرها أنها توجد ، والأمر الذى عن الذات قبل الأمر الذى ليس عن الذات . فالماهية المعلولة ألا توجد بالقياس اليها قبل أن توجد ، فهى محدثة لا بزمان تقدم (٣) » .

هذا ، وسنناقش هذه البراهين بعد أن نأتى عليها مناقشة نقد وتمحيص تبين ما فيها من مواطن القوة والضعف ، ثم نذكر برهان ديكارت ومن اليه من الفلاسفة المحدثين ؟

يتبع

الدكتور محمد غلاب
أستاذ الفلسفة بالجامعة الأزهرية

(١) انظر صفحات ١٨ و ١٩ و ٢٠ و ٢١ من رسالة التوحيد للمغفور له الشيخ محمد عبده .

(٢) و (٣) انظر صفحة ١٢ وما بعدها من رسالة فصوص الحكم للفارابى .

« ما تيسر » من الفلسفة

— ٤ —

بينّا فى الكلمة السابقة نزعة التوفيق بين الآراء المتعارضة بصفة عامة ، وبين فلسفة اليونان ودين الاسلام بصفة خاصة ، التى ملكت على الفارابى أمره ، ووجهته وجهته الفلسفية ؛ هذه النزعة التى كانت كأنها فطرة فطر عليها ، وساعد عليها عوامل مختلفة أشرنا اليها بإيجاز ، فكان أن سار المعلم الثانى معها شوطا طويلا ، وخصص لها جهودا قوية . واليوم نتحدث عن أهم ما بان فيه هذه الجهود ، ونذكر كلمة عن مبلغ ما كان له من نجاح فى هذا السبيل .

* * *

الفارابى ، شأنه فى ذلك شأن فلاسفة المسلمين جميعا ، يؤمن بصدق ما أثر عن اليونان من فلسفة تتفق والعقل فى تفكيره السليم ، فانه نشأ مسلما بين مسلمين ، وعاش تحت ظلال دولة إسلامية ، وعرف أن الاسلام دين جاء به خاتم الأنبياء ، وأن هذا الدين يقوم — بعد توحيد الله — على عقائد بينها الرسول وأكدها ودلل عليها رجال الدين من المتكلمين وغير المتكلمين

لذلك لم يجد بدا من أن يقف من هذين الطرفين — الفلسفة والدين — موقفا وسطا ، وأن يتسامح للدين أحيانا على حساب الفلسفة ، وللفلسفة على حساب الدين أحيانا أخرى ، فكان له رأيه فى النبوة والوحى وفى العقائد الأخرى التى جاء بها الرسول وبحثها رجال علم الكلام بكلامهم فى هذا العلم تحت عنوان « السمعيات » . ومن الممكن أن يقرر الباحث أن خطته ، فى الوصول الى هدفه من التوفيق ، تتلخص فى نظريته فى النبوة ، وفى آرائه فى تلك العقائد السمعية التى تقوم على تأويلها تأويلا عقليا .

١ — النبى إنسان اصطفاه الله من خلقه ، وجعله أهلا للتوسط بينه وبين سائر عباده ، يبلغهم ما يريد من دين وشريعة ؛ ذلك لا ريب فيه ، ولكن ما هو النبى ، وما هى النبوة ، وكيف تكون عند الفارابى ؟

النبى إنسان بلغت قوته المتخيلة مرتبة الكمال التام ، وكانت من القوة بحيث لا يستغرقها عالم المحسوسات ، ولا تكون خادمة تابعة للقوة الناطقة المفكرة ، بل يكون لها — مع اشتغالها بعالم الحس وصلتها بقوة الفكر — فضل كثير يكفيها [illegible]

حتى يكون حالها [illegible] عند اشتغالها [illegible]

النوم » (١) ، وعندئذ يتأتى له أن يتصل بالروح القدس أو جبريل فى لغة الشريعة ، أو العقل الفعال فى لغة الفلسفة .

وبلوغ بعض الناس المصطفين هذه المرتبة السامية ممكن ولا يتعارض والعقل ؛ إذ لا يمتنع ، كما يقول الفيلسوف نفسه ، « أن يكون الانسان إذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال أن يقبل فى يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلة أو محاكياتها من المحسوسات ، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويراها ، فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالأشياء الالهية » (٢) .

وقد يظن أن الكلام عن القوة المتخيلة الكاملة ، والنفس المرهفة المصقولة التى يرتسم فيها باتصالها بالعقل الفعال ، أو الروح القدس أو الملك جبريل عليه السلام ، الجزئيات الحاضرة والمستقبلة — عارية على حقائقها أو برموزها ومحاكياتها — قد يظن أن هذا ، وهو قصارى ما يؤخذ من النص الذى نقلناه للفارابى ، غير بعيد عما نعرف عن النبوة والنبى من الناحية الدينية البحتة الصريحة . لكنى أرى أن هذه النظرة لا تتفق ونظرة الدين الحقة ، الذى لا يرى النبوة مرتبة يصل اليها الانسان بصفاء روحه وكمال قوته المتخيلة وعمله وكسبه .

حقا ، إن الله أعلم حيث يجعل رسالته ، وإنه لا يصطفى ليكون رسولا بينه وبين خلقه إلا من يراه أهلا لهذه الرتبة ، وإنه خاطب موسى الكليم بقوله : « ولتصنع على عينى » ؛ كل هذا حق لا ريب فيه ، ولكن لا يمكن التسليم بأن النبوة رتبة مكتسبة يبلغها بعض الناس متى عمل لها ، كما يذكر فى باقى النص الذى نقلناه ، إذ يقول : « فهذا هو أكمل المراتب التى تنتهى اليها القوة المتخيلة ، وأكمل المراتب التى يبلغها الانسان بقوته المتخيلة » (٢) . ومعنى هذا أن النبوة ليست هبة من الله دائما ، بل قد تكتسب اكتسابا .

ومهما يكن ، فانه مما يستحق أن يلاحظ أيضا أنه يؤخذ من فلسفة الفارابى النظرية كما يقول بحق « دى بور » المستشرق المعروف — أن النبوة والوحى ، وما يتصل بذلك من الرؤيا والكشف ، أدنى رتبة فى العرفان من المعرفة الفلسفية (٣) ؛ ما دام الضرب الأول من المعرفة يعتمد على القوة المتخيلة ، بينما يعتمد الضرب الآخر على العقل والتفكير الصحيح . على أنه قد تبلغ القوتان ، الناطقة والمتخيلة ، الكمال فيكون المرء حينئذ حكيما فيلسوفا ونبيا ، ويكون « فى أكمل مراتب الانسانية وفى أعلى درجات السعادة » (٤) .

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٧٤ من طبعة ليدن .

(٢) المدينة الفاضلة ص ٥٢ .

(٣) تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، الترجمة العربية ، ص ١٥٤ .

(٤) المدينة الفاضلة ص ٥٨ — ٥٩ .

هذه هي نظرية الفارابي في النبوة بإجمال ، وهي التي حاول بها أن يقرب الفلسفة للدين والدين للفلسفة ؛ وذلك بالتسليم بالنبوة ، ولكن مع تأويلها بما يجعلها أمراً له تفسيره العقلي المقبول . وقد اضطر ، ليصل الى هدفه من التوفيق ، أن ينال بالتأويل العقلي العقائد السمعية أيضا كما أشرنا من قبل .

فالملائكة الذين ذكرهم القرآن كثيرا ، والذين لكل منهم مقام معلوم ، والذين لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون ، ويسبحون الليل والنهار لا يفترون ، والذين منهم من يحمل العرش ، ومن وكل بالموت ، ومن وكل بالحياة من هؤلاء الملائكة ، وهذا شأنهم ، يعترف الفارابي بهم وبما أسند إليهم من أعمال ، لكنه لا يراهم أجساما قادرة على التشكل بما يريدون من أشكال كما يرى المتكلمون ، بل هم في رأيه كائنات معقولة من خلق الله لا صلة لها بالجسم والمادة ، وبعبارة أخرى هي أرواح مجردة من المادة وعلائقها ، أو النفوس والعقول السماوية التي هي « صور علمية جواهرها علوم إبداعية (١) » .

على أنه يجب ألا ننسى أنه حين عرض في موضع آخر لبيان ماهية الملائكة ، ذكر أن لها « ذوات حقيقية ، ولها ذوات بحسب القياس الى الناس » (٢) ، ثم انتهى بالقول بأنه قد « يتمثل للملك صورة محسوسة ولكلامه أصوات مسموعة (٢) » ، وهذا ما يجعله على وفاق وما يراه المتكلمون . غاية ما في المسألة أن هؤلاء قالوا إن الملائكة أجسام من ضرب خاص ، وأن الفلاسفة كما يذكر الفارابي يذكرون أنها عقول ، ولا مشاحة في الاصطلاح ، ما دام الكل يتفق على وجودها ، وعلى قدرتها على التصور بما تشاء من صور وأشكال ، وعلى ما تقوم به من مهام .

هذا ، وهؤلاء الملائكة يجعل فيهم الفارابي القلم واللوح ، مخالفا في هذا ما ذهب إليه رجال علم الكلام في تصوير هاتين الحقيقتين ، ويقول في ذلك : « لا تظن أن القلم آلة جمادية واللوح بسط مسطح ، والكتابة نقش مرقوم ؛ بل القلم ملك روحاني ، واللوح ملك روحاني ، والكتابة تصوير الحقائق » (٣) . ومعنى هذا ، أن المراد بهذه التعابير (قلم ولوح وكتابة) تصوير ما يريد الله بيانه من حقائق ، وتيسير فهم هذه الأمور الدقيقة للناس على اختلاف حظوظهم من التفكير .

واليوم الآخر لا ينكره ، كما لا ينكر الجزاء بالثواب أو العقاب ، فإن للنفس بعد الموت سعادات وشقاوات كما يقول . إلا أنه ، منساقا بالفلسفة ، لم يستطع أن يؤمن بالبعث والجزاء الجسمي ، بل ذهب الى أن هذا وذاك لن يكون إلا روحيا محضا (٤) ؛ فليس هناك سعادة

---

(١) مجموع فلسفة الفارابي ، طبعة ليدن ، ص ٧٢ . (٢) نفسه ص ٧٧ . (٣) نفسه ص ٧٨ .

(٤) نعتقد أن الفارابي ابتعد بذلك عن نصوص القرآن ابتعادا واضحا لا يحتاج إلى دليل .

أو شقاء للجسم كما فاض بذلك القرآن ؛ بل السعادة التي هي غاية العلم الصحيح والعمل الفاضل ليست عنده إلا أن تتحرر النفس من المادة وقيودها فتصير عقلا كاملا ، لذلك كان يدعو الله كما يذكر ابن أبي أصيبعة في كتابه طبقات الأطباء — الى أن تكون نفسه بعد فناء البدن بالموت من جملة العقول الشريفة العالية .

وأخيرا ، لم يخف على المعلم الثاني ما في تفسيره للنبوة وبعض العقائد والأمور السمعية من عسر في الفهم يجعل بعض الناس عاجزين عن فهمه ، فقسم الناس الى طبقات ثلاث حسب حظوظهم ومراتبهم في الفهم والاقتناع : عامة ، ورجال دين ، وفلاسفة ، وأنه يجب من أجل هذا عرض هذه الأمور والأشياء الى كل طائفة وطبقة من الناس على حسب مقدرتها على تصورها وفهمها ؛ إما بذكر حقائقها ، وإما بتقريبها لهم بذكر محاكياتها ورموزها وأمثالها . وبعد ذلك يجب استعمال البراهين الحقيقية للقادرين على هضمها وهضم الافهام الفلسفية ، كما تستعمل لغير هؤلاء البراهين الاقناعية التي لا يطيقون سواها .

* * *

هذه صورة واضحة ، على إجمالها ، لما أراده الفارابي من توفيق بين فلسفة اليونان ودين الاسلام ، وتلك الوسائل التي توصل بها الى الهدف الذي عمل له بكل ما وسعه من جهد . وفضلا عما ذكرنا من رأينا فيما ذهب إليه أثناء رسم هذه الصورة ، فاننا نرى من الخير أن نرجئ بيان رأينا في تفصيله الى بعد الفراغ من عرض بعض آراء الفلاسفة جميعا في هذا السبيل ؟ « الحديث موصول »

محمد يوسف موسى
المدرس بكلية أصول الدين بالأزهر

النفوس القوية

كتب عقيل بن أبي طالب الى أخيه يسأله عن حاله فكتب اليه أمير المؤمنين يقول :

فان تسألني كيف أنت فانني ... جليد على عض الزمان صليب
عزيز على أن ترى بي كآبة ... فيفرح واش أو يساء حبيب

وقال عبد العزيز بن زرارة الكلابي :

لقد عجبت منه الليالي لأنه ... صبور على عضلاء تلك البلابل
إذا نال لم يفرح وليس لنكبة ... ألمت به بالخاشع المتضائل

باب الأسئلة والفتاوى

فوائد ودائع البريد ونحوها

جاء الى لجنة الفتوى بالجامع الأزهر الاستفتاء الآتي :

جرت عادة مجالس المديريات على أن تخصم من موظفيها المشتركين فى صندوق الادخار ٥ ./ من مرتباتهم ، وتدفع المجالس مبلغا مساويا لهذا من ميزانيتها ، ومن هذا وذاك يتكون المال فى صناديق الادخار ، وقد خيرنا المجالس بين قبول الفوائد عن مبالغنا وعدم القبول ، فما الحكم فى هذه الفوائد ؟ وهل الفوائد عن المبالغ المودعة فى البريد حلال أو حرم ؟

سليمان عبد الله رمضان

الجواب

لا مانع شرعا من الخصم ٥ ./ أو نحو ذلك من المرتبات ، غير أن الفوائد عن المبالغ وعن ودائع البريد محرمة شرعا مهما قلت ، فلا يحل لأحد أن يتناول منها شيئا . والله أعلم .

اللهو للتسلية

وجاء الى اللجنة الاستفتاء الآتي :

اجتمع لفيف من الاخوان المثقفين الازهريين وغيرهم يتسامرون بلعب الكوتشينة للتسلية بدون مال ، فحرمت لهم ذلك ، فأجابوا بأن هذا خير من الجلوس والحادثة فى الغيبة والنميمة ما دمنا قد أدينا الصلوات المفروضة ، فما الحكم فى هذا ؟

محمود سليمان المليجى

الجواب

قال صلى الله عليه وسلم : « كل لهو يلهو به ابن آدم فهو باطل ، إلا ملاعبة الرجل زوجته ، وتأديبه فرسه ، ورميه عن قوسه » .

هـذا الحديث يقتضي أن كل أنواع اللهو كلعب الكوتشينة والطاولة والضمنة وما الى ذلك من الباطل . وقد فسر بعض العلماء الباطل بأنه المحرم ، فحكموا بحرمة هذه الأشياء ، لأن شأنها أن تلهي وتشغل عن طاعة الله وعن أداء الصلوات ، وعلى أي حال فصرف الوقت في عمل نافع خير من التسلية بمثل هذه الالاعيب ، حتى ولو لم تؤد الى ترك واجب . والله أعلم .

بيع القطن بطريق « الكنتراتو »

وجاء الى اللجنة أيضا الاستفتاء الآتي :

هل يجوز شرعا الاتجار بالقطن على طريقة العقود (الكنتراتو) في بورصة العقود ؟

ابراهيم عبد الحميد طه

الجواب

بيع القطن بطريق الكنتراتو يشتمل على مخاطرة ومجازفة ، لأن المتعاقدين لا يدريان كم يكون الثمن عند القطع ، فقد يكون كثيرا كما يأمل المشتري ، وقد يكون نازلا جدا عن وقت العقد فيلحقه الندم والخسارة ، والشريعة نظمت للناس عقود المعاملات محافظة على أموالهم وقطعا للمنازعات بينهم ، لذلك منعت البيع مع الجهل بالثمن حين التعاقد . وقد دلت المشاهدة والوقائع على أن بيع الكنتراتو كان سببا لارهاق الكثير من الناس وضياع أملاكهم وتعريضهم لحالات من الشر راعت الشريعة أن تباعد بينهم وبين الوقوع فيها .

لهذا ترى اللجنة أن مثل هذا البيع المسئول عنه غير جائز ، وتنصح للمسلمين أن يتبعوا في جميع معاملاتهم ما رسمته الشريعة الاسلامية . والله أعلم .

مؤخر الصداق للمدخول بها

وجاء أيضا الى اللجنة الاستفتاء الآتي :

تزوج رجل بامرأة وعاشرها معاشرة الأزواج ومكثت معه مدة ١٥ شهرا ، ورزقت منه بمولودة ، وعقب وضعها فورا ظهر عليها مرض الجذام ، فامتنع عنها زوجها منعا للضرر وذهبت الى منزل أبيها ، وولي الزوجة يطالب الزوج بتمام مهرها ومتعتها ونفقتها لعلمه أن عقد الزواج فسخ عند ظهور المرض .

فهل للقاضي أن يفرق بينهما ويلزم الزوج بدفع تمام مهرها ومتعتها ونفقة عدتها أم لا ؟

عبد الحكم محمود شريف

الجواب

حيث إن المرض بالزوجة ، والزوج يملك طلاقها ، فالمسألة لا تحتاج الى رفع الى القاضى والزوج بالخيار ، إما أن يطلقها ، وإما أن يمسكها ويجرى عليها النفقة اللازمة .

أما الصداق فانه قد تكمل على الزوج وأصبح مؤخره حقا للزوجة بالدخول ، ولها أن ترفع أمرها الى المحكمة الشرعية المختصة إذا كان الزوج لا يتفق معها . والله أعلم .

صلاة الجمعة فى العزبة الصغيرة

وجاء الى اللجنة أيضا ما يأتى :

عزبة بها مسجد واحد ولم يتم عدد المصلين به أكثر من عشرين شخصا ، وكلهم شافعية فصلوا الجمعة ، فهل يجب عليهم الظهر أو لا ؟ مع العلم أن فيه جملة عزب أخرى بيننا وبينهم ستمائة متر تقريبا وكل عزبة منها بها مسجد ، فما الحكم ؟ زاهر محمد البنا

الجواب

مذهب الشافعية يرى أن كل قرية لا يكمل فيها أربعون من أهل الجمعة لا تجب صلاتها عليهم ، ولا تنعقد صلاتهم للجمعة ، وعليهم أن يؤدوا صلاة الظهر .

فاذا سمعوا النداء للجمعة من بلد قريب منهم بلغ عدد أهله أربعين من أهل الجمعة وجب على أهل العزبة أن يذهبوا الى ذلك البلد القريب ويصلوا الجمعة معهم .

ويجوز لأهل العزبة الذين ينقص عددهم عن أربعين ولم يسمعوا النداء من البلد القريب أن يقلدوا من لا يرى اشتراط العدد ويصلوا الجمعة ، ويستحب فى حقهم الظهر بعد الجمعة من باب الاحتياط . والله أعلم .

رئيس لجنة الفتوى

مأمون الشناوى

الأصحاب

قال النبى صلى الله عليه وسلم : الصاحب رقعة من قميصك فانظر بما ترقعه .

وقال العتابى : الاخوان ثلاثة أصناف : فرع بائن من أصله ، وأصل متصل بفرعه ، وفرع ليس له أصل . فأما الفرع البائن من أصله فأخاء بنى على مودة ثم انقطعت ، فحفظ على زمام الصحبة ؛ وأما الأصل المتصل بفرعه ، فأخاء أصله الكرم وأغصانه التقوى ؛ وأما الفرع الذى لا أصل له فالمموه الظاهر الذى ليس له باطن .

حياة رجالات الإسلام

خالد بن الوليد

— ١٦ —

قصة مالك بن نويرة :

وهناك رواية ترى أن مالكا أظهر مراجعة الاسلام حينما فوجىء بالسيف فلم يجد ملجأ يحتمى به سوى التقية ، روى البغدادى فى خزانة الادب : أن أبا بكر رضى الله عنه لما بلغه مقالة مالك أمر خالدا أن يأتيه ، وعزم عليه ليقتلنه إن أخذه ، فأقبل خالد حتى هبط أرضهم ، فلم يسمع أذانا ، فحمل عليهم ، فثار الناس ولا يدرون ما بيتهم ، فلما رأوا الفرسان والجيش قالوا : من أنتم ؟ قالوا : نحن المسلمون ، قال مالك : ونحن المسلمون ، فلم ينته المسلمون لذلك ، ووضعوا السيف فيهم ، وأعجل مالك عن لبس السلاح ، وأن امرأته ليلى بنت سنان قامت دونه عريانة ، ودخل القبة ، فلبس أداته ثم خرج وقاتل حتى أخـذ أسيرا ، فلما أتى به الى خالد ، قال له : يا بن نويرة هلم الى الاسلام ، قال مالك : وتعطينى ماذا ؟ قال خالد : ذمة الله ، وذمة رسوله ، وذمة أبى بكر ، وذمة خالد بن الوليد ، فأقبـل مالك وأعطى بيديه ، وعلى خالد تلك العزمة من أبى بكر ، قال : يا مالك إنى قاتلك ، قال لا تقتلنى ، قال : لا أستطيع غير ذلك ، قال : فأت ما لا تستطيع إلا إياه ، فقدمه الى الناس فتهيبوا قتله ، وقال المهاجرون : أنقتل رجلا مسلما ؟ غير ضرار بن الازور الأسدى فانه قام وقتله ، وفى ذلك يقول أخو مالك متمم بن نويرة :

نعم القتيـل إذا الرياح تناوحت   فوق الكنيف قتيلك ابن الازور

أدعـوته بالله ثم قتلته   لو هو دعاك بذمة لم يغـدر

ولنعم حشو الدرع يوم لقائه   ولنعم مأوى الطارق المتنور

لا يلبس الفحشاء تحت ثيابه   صعب مقادته عفيف المئزر

وهذه الرواية لا نستطيع الاعتماد عليها من الوجهة التاريخية ، لانها تذكر أن أبا بكر عزم على خالد ليقتلن مالكا إن أخذه ، وهذا غير ما اشتهر فى الروايات الكثيرة من جزع أبى بكر عند ما بلغه قتل مالك ؛ ذكر ابن عساكر فى تاريخه « لما قدم أبو قتادة على أبى بكر وأخبره بمقتل مالك وأصحابه جزع جزعا شديدا » ثم هى أيضا تخالف ما ثبت من أن أبا بكر دفع دية

مالك الى أخيه متمم بن نويرة ، ثم هى لا تقف عند حد أن خالدا قتل رجلا مسلما حرام الدم وتهيب المسلمون قتله ، وأنكر المهاجرون على خالد صنيعه كما تزعم ، بل هى تسجل على خالد غدرا بذمة الله ، وذمة رسوله ، وذمة خليفته ، وذمة قائد المسلمين خالد بن الوليد ، وهذا ما لم يعهد عند عامة المسلمين ، بله خاصتهم وقائدهم سيف الله ابن الوليد .

وهناك رواية ثالثة تقول : إن مالكا قال : أنا آتى بالصلاة دون الزكاة ، فقال خالد : أما علمت أن الصلاة والزكاة معا ، لا تقبل واحدة دون الأخرى ؟ فقال مالك : قد كان صاحبكم يقول ذلك ، قال خالد : أو ما تراه لك صاحبا ؟ والله لقد هممت أن أضرب عنقك ، ثم تجادلا فى الكلام ، فقال خالد : إنى قاتلك ، فقال له : أو بذلك أمرك صاحبك ؟ فقال خالد : هذه بعد تلك ؟ وكان عبد الله بن عمر وأبو قتادة الانصارى حاضرين فكلما خالدا فى أمره فكره كلامهما ، فقال مالك : ياخالد ابعثنا الى أبى بكر فيكون هو الذى يحكم فينا ، فقال خالد : لا أقالنى الله إن أقلتك ، وتقدم الى ضرار بن الأزور بضرب عنقه ، وقبض خالد امرأته ، قيل إنه اشتراها من الفئ وتزوج بها ، وقيل : إنها اعتدت بثلاث حيض وتزوج بها ، وقال لا بن عمر وأبى قتادة : احضرا النكاح فأبيا ، وقال له ابن عمر : نكتب الى أبى بكر ونعلمه بأمرها وتتزوج بها ، فأبى وتزوجها ، وكانت العرب تكره النساء فى الحرب وتعايره .

هذه الرواية قد تكون أقرب الى الواقع ، لأنها تذكر جهة الردة التى باء بها مالك بن نويرة وهى امتناعه عن الزكاة ، وهو الموافق لأصل السبب الذى التوى من جهته عامة العرب فى هذه الفتنة ، والذى ثبتت فيه المفاوضة بين الصديق أبى بكر رضى الله عنه ، وسائر الصحابة بزعامة عمر بن الخطاب رضى الله عنهم ، واحتجوا لها بالحديث الثابت فى البخارى : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ، فاذا قالوها فقد عصموا منى دماءهم إلا بحقها » واحتج الصديق بأن الزكاة من حقها الموجب للقتال ، ومن هنا استقى خالد بن الوليد رضى الله عنه حجته على مالك وهو يجادله حيث قال : أما علمت أن الصلاة والزكاة معا لا تقبل واحدة دون الأخرى ، وعندئذ تكشف مالك عن صريح أمره الذى طوى عليه قلبه ، فقال فى رده على خالد : قد كان صاحبكم يقول ذلك — يعنى رسول الله صلى الله عليه وسلم — وهذه كلمة لا تصدر من قلب مؤمن ، فالتقطها العبقرى خالد ، فقال له : أو ماتراه لك صاحبا ؟ والله لقد هممت أن أضرب عنقك ، ولكن خالدا فى دينه ورجوليته لم يشأ أن يسرع الى قتله حتى يستبين له ، فجادله الحديث حتى لم يبق للشك فى نفسه منه أثر بقوله فى المرة الثانية « أو بذلك أمرك صاحبك » فأكد عليه خالد القضية بقوله : هذه بعد تلك ؟ وعندئذ لم تبق عند خالد شبهة فى أن مالكا حلال الدم لا يدين بالاسلام ، فأبرم العزم على قتله ، وكان عبد الله بن عمر وأبو قتادة الأنصارى حاضرين مجلس التجادل بين خالد ومالك ، فكلما خالدا فى أمره وأرادا

ألا يقتله ، وكأنهما تأولا ما صدر منه ، وزادت حماسة أبي قتادة لرأيه وخالف قائده وفارق جيشه ذاهبا الى الخليفة ليشكو قائده فى شأن مالك بن نويرة ، وأقسم ألا يقاتل تحت راية خالد أبدا ، فلم يكن من الخليفة الحازم الراشد إلا أن رد أبا قتادة الى جيشه جنديا تحت راية أميره خالد كما كان ، ولم يفتح الصديق رضى الله عنه باب شكاية الجند لقوادهم والخروج عليهم حتى يحقق الأمر بنفسه بعد عودة القائد بجيشه ، وهذه سياسة من أحكم وأحزم السياسات التى حرست الدولة الاسلامية فى أول عهدها من الانقسام والفساد الى ما فيها من توطيد سلطان القائد ما دام فى وجه العدو فتظل روحه قوية وأفكاره متجمعة .

أما عبد الله بن عمر فاكتفى بإظهار رأيه فى القضية ، ولم يصحب إنكاره بالخروج على القائد ، وفى ذلك من الفقه ما يدل على ما امتاز به هذا الصحابى الجليل ، لأنه لا يفرض رأيه على قائده ولا يخفى ما عنده من نقد ، وهو يعلم أن خالدا قد وافقه فى موقفه ورأيه كثير من الصحابة وهم جميعا لا يصدرون عن هوى ، وأنهم إن أخطأوا فقد تأولوا ، والفيصل إنما هو رأى الخليفة عند رجوع الجيش ، ولهذا لما دعاه خالد ودعا صاحبه أبا قتادة الى حضور نكاح امرأة مالك أبيا وقال ابن عمر : نكتب الى أبى بكر ونعلمه بأمرها وتتزوج بها .

وأمر هذا الزواج عجيب كشأن القصة فى أصلها فبعض الروايات التاريخية فيما يرويه الديار بكرى تقول : إن خالدا قتل مالكا وتزوج امرأته من ليلته ، ولما لم يكن هذا معقول المعنى من رجل مثل خالد فى جمع من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم تمحل له بعض حسنى النية من المؤرخين والفقهاء فقالوا : لعلها كانت مطلقة قد انقضت عدتها إلا أنها محبوسة عند مالك ، وهذا تخريج لا يتم إلا على أساس أن خالدا قتل مالكا وهو مسلم حرام الدم معصوم الأهل والمال ، وحينئذ تتضاءل قضية الزواج جدا أمام القضية العظمى التى يقف فيها خالد قائد المسلمين متهما ، وهى سفك دم مسلم معصوم عدوانا ، وهذا أبعد البعد ، ومما يتصل بهذه الرواية بسبب من التضليل وسوء الفرية على أجلاء أبطال الاسلام ووجوه أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ما نسجه خيال بعض المؤرخين وحكاه أبو الفداء من أن مالكا قال لزوجته « لم يقتلنى غيرك » وذلك أنها لفرط حسنها وبارع جمالها مال إليها خالد ووقعت فى نفسه وقتل زوجها ليستولى عليها ، وأن خالدا لما سمعه يقول ذلك رد عليه بقوله « بل الله قتلك برجوعك عن الاسلام » وهذا كلام أشبه بروايات أهل الفراغ والبطالة من سخفاء العقول الذين يريدون أن يخدشوا تاريخ عظماء الاسلام بمثل هذه الهنات التى ينفر منها رعاع الناس ورذالهم ، بله عقلاءهم وذوى المروءات فيهم ، فكيف بالصحابة فى دينهم ، وتاريخهم شاهد صدق على جلال أخلاقهم وترفعهم عن الدنايا ؟ وكيف بخالد بن الوليد بطل الاسلام وسيف الله بشهادة رسول الله صلى الله عليه وسلم .

وفى الرواية السابقة التى رأينا أنها أقرب الى الواقع أن خالدا اشترى امرأة مالك من الفىء وتزوج بها ، وقيل إنها اعتدت بثلاث حيض وتزوج بها ، وهـذا أمر معقول الصدور من خالد ، فهذه امرأة من بيوتات العرب وزوجها من فرسانهم وزعمائهم ، قتل خالد أمير المسلمين زوجها بحق الله تعالى ففجعها فيه فلا عليه أن يجبر خاطرها ويطيب نفسها وهو كفء كريم فوق الرضا عندها وعند قومها ، ويجب أن نفرض بقاءها على الاسـلام وعدم ردتها أو على الأقل مراجعتها للاسلام فى إخلاص ، ويكون الذى عابه الناس على خالد ما كانت تعيبه العرب من التزويج أيام الحرب ، ولا سيما إذا كانت المتزوج بها من نساء العدو والمعركة لاتزال ناشبة ، فانه حينئذ يخشى من التجسس والفتك بالقادة والأبطال ، ولعل خالدا تيقن إخلاصها فخلصها. ولعل فى قصة زواج رسول الله صلى الله عليه وسلم بالسيدة صفية بنت حيى مايصلح أن يكون أقوى دفاع عن خالد فى هذه القضية — إن احتاج خالد رضى الله عنه الى دفاع — إذا جردت قصة مالك من خيالات القصاصين .

ولأمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضى الله عنه موقف من هذه القضية مبدأ ونهاية ، فيه من تزيد المؤرخين ما زاد المسألة تعقيدا ، وسنوافى القارىء بما يصل إليه البحث .

صادق ابراهيم عرجون

ترقيص الأطفال

اعتاد الناس من أول عهدهم مداعبة أطفالهم ، فكانت فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم ترقص الحسين بن على وهو طفل وهى تقول :

إن بنى شبه النبى ليس شبيها بعلى

وكان الزبير بن العوام من مشهورى الصحابة يرقص عروة ولده ويقول :

أبيض من آل أبى عتيق مبارك من ولد الصديق

ألذه كما ألذ ريقى

وقال أعرابى وهو يرقص ولده :

أحبـه حب الشحيح ماله قد كان ذاق الفقر ثم ناله

إذا يريد بذله بدا له

وقال آخر وهو يرقص ولده :

أعرف منـه قلة النعاس وخفة من رأسه فى راسى

نظرية المعرفة فى التصوف الاسلامى

— ٣ —

ويقسم الغزالى المدركات الى ما يدخل فى الخيال وإلى مالا يدخل فى الخيال كذات الله تعالى والارادة ، فمثلا من رأى إنسانا ثم غض بصره ، وجد صورته حاضرة فى خياله كأنه ينظر إليها ، ولكنه إذا فتح العين وأبصر أدرك تفرقة بينهما ، ولا ترجع التفرقة الى اختلاف فى الصورتين لأن الصورة المرئية تكون موافقة للمتخيلة ، وإنما الافتراق بمزيد الوضوح والكشف ، فان صورة المرئى صارت بالرؤية أتم وضوحا وانكشافا ؛ فالخيال أول الادراك ، والرؤية هى الاستكمال لادراك الخيال ، وهى غاية الكشف لا لأنه فى العين ، بل لأنه إدراك كامل . وللمعرفة وإدراك المعلومات التى لا تتشكل فى الخيال درجتان ، إحداهما أولى والثانية استكمال لها ، وبين الأولى والثانية من التفاوت فى مزيد الكشف والايضاح ما بين المتخيل والمرئى ، فيسمى الثانى أيضا بالاضافة الى الأول مشاهدة ولقاء ورؤية . فلا بد من ارتفاع الحجب لحصول الرؤية ، وما لم ترتفع كان الادراك الحاصل مجرد التخيل ، فكذلك مقتضى سنة الله تعالى أن النفس ما دامت محجوبة بعوارض البدن ، ومقتضى الشهوات ، وما غلب عليها من الصفات البشرية ، فانها لا تنتهى الى المشاهدة واللقاء فى المعلومات الخارجة عن الخيال ، بل هذه الحياة حجاب عنها بالضرورة ، فاذا ارتفع الحجاب بالموت بقيت النفس ملوثة بكدورات الدنيا ، غير منفكة عنها بالكلية ، وإن كانت متفاوتة ، فمنها ما تراكم عليه الخبث والصدأ ، وهؤلاء هم المحجوبون عن ربهم أبد الآباد ، ومنها ما لم ينته الى حد الرين والطبع ، ولم يخرج عن قبول التزكية والتصقيل ، فيعرض على النار عرضا يقمع منه الخبث الذى هو متدنس به ، فاذا أكمل الله تطهيرها وتزكيتها ، يتجلى له الحق سبحانه وتعالى تجليا يكون انكشاف تجليه بالاضافة الى علمه كانكشاف تجلى المرآة بالاضافة الى ما تخيله . وهذه المشاهدة والتجلى هى التى تسمى رؤية ، ولا يفوز بدرجة النظر والرؤية إلا العارفون فى الدنيا ، فما صحبه من المعرفة هو الذى يتنعم به بعينه فقط ، إلا أنه ينقلب مشاهدة بكشف الغطاء ، فتتضاعف اللذة به ، كما تتضاعف لذة العاشق إذا استبدل بخيال صورة المعشوق رؤية صورته . إذن نعيم الجنة بقدر حب الله تعالى ، وحب الله تعالى بقدر معرفته . فأصل السعادات هى المعرفة : « والذين آمنوا أشد حبا لله » (١) .

---

(١) إحياء علوم الدين .

وهناك سببان بهما يكتسب العبد حب الله فى الدنيا حتى ينتهى الى العشق : قطع علائق الدنيا ، وإخراج حب غير الله من القلب . ويدل على ذلك قوله تعالى : « ما جعل الله لرجل من قلبين فى جوفه » .

والواصلون للمعرفة ينقسمون الى الأقوياء ، ويكون أول معرفتهم لله تعالى ، ثم به يعرفون غيره ؛ والى الضعفاء ، ويكون أول معرفتهم بالأفعال ، ثم يترقون منها الى الفاعل .

ويذكر صاحب مدارج السالكين أن الصوفية عرضوا فيما عرضوا له ، للتفرقة بين المعرفة والعلم ، وذلك من عدة وجوه :

(١) أن المعرفة تتعلق بذات الشيء ، أما العلم فيتعلق بأحواله ؛ فالمعرفة حضور صورة الشيء ومثاله العلمى فى النفس ؛ أما العلم فحضور أحوال الشيء وصفاته ونسبتها اليه .

(٢) أن المعرفة فى الغالب تكون لما غاب عن القلب بعد إدراكه ، فاذا أدركه قيل عرفه .

(٣) المعرفة تفيد تمييز المعروف عن غيره ، والعلم يفيد تمييز ما يوصف به عن غيره .

(٤) المعرفة علم بعين الشيء مفصلا عما سواه ، بخلاف العلم فانه يتعلق بالشيء مجملا .

ويذكر صاحب المدارج آيات وأحاديث تدل على هذه التفرقة ، منها قوله تعالى : « مما عرفوا من الحق » ، وقوله : « الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم » . وأما لفظ العلم فهو أكثر وأوسع إطلاقا كقوله تعالى : « فاعلم أنه لا إله إلا الله » ، وقوله : « شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط لا إله إلا هو » وقوله : « والذين آتيناهم الكتاب يعلمون أنه منزل من ربك بالحق » ، وقوله : « وقل رب زدنى علما » .

وقد اختار الله سبحانه وتعالى لنفسه اسم العلم وما تصرف منه ، فوصف نفسه بأنه عالم وعليم وعلام ، وأخبر أن له علماء ، دون لفظ المعرفة فى القرآن ، ومعلوم أن الاسم الذى اختاره لنفسه أكمل نوعه المشارك له فى معناه ، وإنما جاء لفظ المعرفة فى القرآن فى مؤمنى أهل الكتاب خاصة : « ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا وأنهم لا يستكبرون » الى قوله : « مما عرفوا من الحق » ، وقوله : « الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم » .

وهناك طائفة ترجح المعرفة على العلم ، وأهل الاستقامة أشد الناس وصية للمريدين بالعلم ، وعندهم أنه لا يكون ولى لله كامل الولاية من غير أولى العلم أبدا ، فما اتخذ الله ولا يتخذ وليا جاهلا ، والجهل رأس كل بدعة وضلالة ونقص ، والعلم أصل كل خير وهدى وكمال .

ثم يذكر صاحب المدارج أن الصوفية قد تكلموا على المعرفة بآثارها وشواهدها ، فقال بعضهم : من أمارات المعرفة بالله حصول الهيبة منه ، فمن ازدادت معرفته ازدادت هيبته . وقال أيضا : والمعرفة توجب السكون ، فمن ازدادت معرفته ازدادت سكينته . ويذكر أن أحد

أصحابه قال له : ما علامة المعرفة التي يشيرون اليها ؟ فقال له : أنس القلب بالله ، وعلامتها أن يحس قرب قلبه من الله فيجده قريبا منه .

وقال الشبلي : « ليس لعارف علاقة « وفي بعض الأقوال ، علامة » ولا لمحب شكوى ، ولا لعبد دعوى ، ولا لخائف قرار ، ولا لأحد من الله فرار . ويعلق صاحب المدارج على هذا بقوله : إن هذا كلام جيد ، فان المعرفة الصحيحة تقطع من القلب العلائق كلها ، وتعلقه بمعروفه فلا يبقى فيه علاقة بغيره ، ولا تمر به العلائق إلا وهي مجتازة ، لا تمر مرور استيطان ؛ قال النبي صلوات الله عليه وسلامه « أنا أعرفكم بالله وأشدكم له خشية » .

وقد أفاض صاحب المدارج في علامات المعرفة ، وعلامات العارف ، وهي في جملتها لا تخرج عما ذكرناه ، وفي إيرادها هنا إطالة للقول بدون مبرر ، إلا أنه يستحسن أن نورد هنا مقالته في درجات المعرفة ، قال قال صاحب المنازل : « المعرفة على ثلاث درجات ، والخلق فيها على ثلاث فرق ؛ الدرجة الأولى معرفة الصفات والنعوت ، وقد وردت أساميها بالرسالة وظهرت شواهدها في الصنعة ، بتبصر النور القائم في السر ، وطيب حياة العقل لزرع الفكر ، وحياة القلب بحسن النظر بين التنظيم وحسن الاعتبار ، وهي معرفة العامة التي لا تنعقد شرائط اليقين إلا بها ، وهي على ثلاثة أركان : إثبات الصفات باسمها من غير تشبيه ، ونفي التشبيه عنها من غير تعطيل ، والاياس من إدراك كنهها ، وابتغاء تأويلها .

والدرجة الثانية : « هي معرفة الذات مع إسقاط التفريق بين الصفات والذات ، وهي تثبت بعلم الجمع ، وتصفو في ميدان الفناء ، وتستكمل بعلم البقاء ، وتشارف عين الجمع » فكأن هذه الدرجة عنده أرفع مما قبلها ، لأن التي قبلها نظر في الصفات ، وهذه متعلقة بالذات الجامعة للصفات ، وإن كانت الذات لا تخلو عن الصفات ، فهي قائمة بها .

والدرجة الثالثة : معرفة مستغرقة في محض التعريف ، لا يوصل إليها الاستدلال ولا يدل عليها شاهد ، وهي على ثلاثة أركان : مشاهدة القرب ، والصعود عن العلم ، ومطالعة الجمع ، وهي معرفة خاصة الخاصة .

ويقول الأصفهاني « أهل الصفة قوم أخلاهم الحق من الركون الى شيء من العروض ، وعصمهم من الافتتان بها عن الفروض ، وجعلهم قدوة للمتجردين من الفقراء . . . » « لا يأوون الى أهل ولا مال ، ولا يلهيهم عن ذكر الله تجارة ولا مال ، لم يحزنوا على مافاتهم من الدنيا ، ولم يفرحوا إلا بما أيدوا به من العقبى ، كانت أفراحهم بمعبودهم ومليكهم ، وأحزانهم على فوت الاغتنام من أوقاتهم وأورادهم » (١) .

يتبع

سعيد زايد
ليسانسيه في الفلسفة

(١) حلية الأولياء .

العدالة فى الاسلام

لو تتبعنا أحوال العرب قبيل الاسلام لوقفنا على حقائق ممضة ، تذوب لها القلوب حسرة وتشمئز منها النفوس أسى .

فلا عجب إذا اتفقت كلمة جماعة المؤرخين على تسمية هذا العصر بعصر الجاهلية ، لأنهم فيه كانوا منغمسين فى جاهلية جهلاء ، وضلالة عمياء ؛ جهل ببارئ السموات والأرض ، وجهل بأنبيائه ورسله ، واليوم الآخر وما فيه ، وجهل بما يهديهم الى الصراط المستقيم . وكانوا فى هذه الآونة لايعرفون للعدالة معنى ، فكان قويهم يعتدى على ضعيفهم ، لا دين يمنعه ، ولا قانون يردعه ، وإذا سرق فيهم الشريف تركوه ، وإذا سرق الضعيف أقاموا عليه الحد . وكانوا لا يورثون النساء ولا الصغار من الأبناء ، وإنما يعطونه لمن كان قويا قادرا على حمل السلاح .

وقد اتخذوا الاغارة والسلب والنهب وسيلة من وسائل العيش ؛ فكانوا يغيرون على القبيلة المعادية ، فيأخذون مالها ويسبون نساءها وأولادها ، وتتربص بهم القبيلة الأخرى الدوائر ، حتى إذا سنحت لهم الفرصة اغتنموها ، وفعلوا بهم مثل ما فعلوا ، أو أشد ، وبادلوهم سلبا بسلب ، وعدوانا بعدوان . ولقد حدثنا التاريخ ، أن القبائل الضعيفة كثيرا ما كانت تضطر الى الاحتماء بقبائل قوية ، تذود عنها وقت الخطر ، وتقاتل دونها إذا جد الجد .

وقد تأخذ القارىء الدهشة ، ويستولى عليه الأسف ، اذا علم أنهم كانوا إذا لم يجدوا عدوا من غيرهم قاتلوا أنفسهم ؛ ولعل خير ما يمثل ذلك لنا بوضوح ، قول القطامى :

فمن تكن الحضارة أعجبته ... فأى رجال بادية ترانا ؟
ومن ربط الجحاش فأن فينا ... قنا سُلبا (١) وأفراسا حسانا
وكن إذا أغرن على قبيل ... فأعوزهن نهب حيث كانا .
أغرن من الضباب (٢) على حلال ... وضبة ، إنه من حان حانا (٣)
وأحيانا على بكر أخينا ... إذا مالم نجد إلا أخانا !

---

(١) السلب : الطوال .

(٢) الضباب : اسم قبيلة ، وحلال : مجاور ، والمعنى : أغرن على الحى المجاور لنا من قبيلتى ضباب وضبة . (٣) من حان حانا : أى من جاء أجله فهو لا محالة هالك .

هذه حالهم ، وتلك بعض صفاتهم ؛ فكانوا لذلك فى أشد الحاجة الى دين يضمهم تحت لوائه ، ويجمع كلمتهم ، ويستل من نفوسهم الجاهلية ، ويهديهم الصراط السوى .

فلما جاء الاسلام ، قضى على ما كان فى الجاهلية من ظلم وجور ، وأمر الآخذين به بالعدل ، فقال تعالى : « إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات الى أهلها ، وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل ، إن الله نعما يعظكم به ، إن الله كان سميعا بصيرا (١) » .

وقال جلت حكمته : « إن الله يأمر بالعدل والاحسان ، وإيتاء ذى القربى ، وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى ، يعظكم لعلكم تذكرون (٢) » .

وبينما كنت ترى أهل الجاهلية فى شقاق دائم ، ونزاع مستمر ، كنت ترى المسلمين يجرون على سمت الاتحاد والائتلاف ، وتوجيه القوى نحو هدف واحد ، وغاية شريفة ، ومقصد نبيل ، ويزدجرون عن التفرق ، ويحذرون عاقبته الوخيمة ؛ لقوله تعالى : « واعتصموا بحبل الله جميعا ، ولا تفرقوا ، واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخوانا ، وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها ، كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تهتدون (٣) » .

وبينما كنت ترى أهل الجاهلية لا يورثون النساء ، ولا الصغار من أبناء الميت ، ترى المسلمين يقسمون تراث موتاهم على أساس محكم ، وقاعدة عادلة ، تصلح لكل زمان ومكان .

مات عبد الرحمن بن ثابت ، أخو حسان بن ثابت ، شاعر النبى صلى الله عليه وسلم ، وترك امرأة وخمس أخوات ، فجاءت الورثة تأخذ ماله ، فشكت امرأة عبد الرحمن ذلك الى النبى صلى الله عليه وسلم ، فأنزل الله فى حق الأخوات الخمس قوله سبحانه « فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك ، وإن كانت واحدة فلها النصف » ، كما أنزل فى حق الزوجة : « ولهن الربع مما تركتم إن لم يكن لكم ولد ، فان كان لكم ولد فلهن الثمن مما تركتم ، من بعد وصية توصون بها أو دين » .

فكره بعض الناس ذلك ، وقالوا : « تعطى المرأة الربع أو الثمن ، وتعطى الابنة النصف ، ويعطى الغلام الصغير ، وليس من هؤلاء أحد يقاتل القوم ، ولا يحوز الغنيمة ؟ ! اسكتوا عن هذا الحديث لعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ينساه ، أو نقول له فيغيره » .

وحضر أحدهم مجلس الرسول — صلوات الله وسلامه عليه — فقال : يا رسول الله : أنعطى الجارية نصف ما ترك أبوها ، وليست تركب الفرس ولا تقاتل القوم ! ويعطى

(١) سورة النساء . (٢) سورة النحل . (٣) سورة آل عمران .

الصبي الميراث وليس يغنى شيئا ؟ ولم يشأ رسـول الله — الذى أدبه ربه فأحسن تأديبه — أن ينكر عليهم توقفهم فى هذا الأمر ، أو يسفه أحلامهم ، أو يرميهم بالجهل الفاضح ، والضلال المبين ؛ لأنه يعلم أن العادات المألوفة ، والتقاليد الموروثة ، ليس من السهل اقتلاعها طفرة ، مهما حملت التعاليم الجديدة فى طياتها من خير للبشر ، وصـلاح لهم . واستطاع الرسول الـكريم أن يقنع هذا البعض بأن ذلك التشريع الجديد أحكم تشريع وضع لخير الناس ، فرضوا عنه ، وأمعن الناس النظر فى هذا التشريع الجديد ، الذى جاءهم به الاسلام وحكموا عقولهم فى قواعده القائمة على أساس العدل ، فأحنوا الرءوس إجلالا لمشرعها الحـكيم .

وبينا نجـد الناس فى الجاهلية يزعمون أن للقرابات فائدة فى الحيـاة الأخروية تضارع فائدتها فى الحياة الدنيوية ، ونسوا أنهم مجزيون يوم الدين بأعمالهم خيرها وشرها : « فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره » ، وبينا نجـد هذا الزعم تستحكم حلقاته ، فيتحول الى وهم شائع عندهم بأن الابن قـد يرث الرتبة الدينية التى وصـل اليها فى دنياه ، وإن كان غير حقيق بها ؛ كما يرث ماخلفه من مال ومتاع — نجد الاسلام أتى عليها من الأسـاس ، وأزالها من الوجود ، وبين فى صراحة لا يعتورها لبس ولا خفاء ، أن لا تحمل نفس إثم أخرى ، ولا يغنى أحد عن سواه شيئا ، وأن كل إنسان يجزى يوم الحساب ماقدمت يداه « وإن كان مثقال حبة من خردل أتينا بها ، وكفى بنا حاسبين » .

وقـوى رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، أثر ذلك فى النفوس ، فأمر بجمع أصحابه وعشيرته الأقربين ، وقام فيهم خطيبا ، فقال بعد أن حمد الله ، وأثنى عليه :

« أيها الناس : اشـتروا أنفسكم من الله ، لا أغنى عنكم من الله شيئا ، يامعشر قريش : اشـتروا أنفسكم من الله ، لاأغنى عنكم من الله شيئا ، يا بنى عبد مناف : لا أغنى عنكم من الله شيئا ، يا بنى هاشم : لا أغنى عنـكم من الله شيئا ، يا بنى عبد المطلب : لا أغنى عنـكم من الله شيئا ، ياعباس ، ياعم رسـول الله ، لا أغنى عنك من الله شيئا ، ياصفية عمة رسـول الله ، لا أغنى عنك من الله شيئا ، يا فاطمة بنت محمد ، سليني من مالى ما شئت ، لا أغنى عنـك من الله شيئا » .

فاذا كان رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، لايغنى شيئا عن كريمته ، وهى أحب الناس إليه ، فهل يغنى أحد من أمته شيئاً عن سواه ؟ وهل وراء ذلك مطلع الى العدالة لناظر ، أو زيادة فى الانصاف لمستزيد ؟ !

« البحث متتابع »

أحمد على منصور
من علماء التخصص بالأزهر

جار الله

جار الله : كلمة نسمعها فى الأندية والمجالس ، ويسمعها الكثير منا تدور على ألسنة العلماء الفينة بعد الفينة . وعندما دار بخلدنا ذلك تساءلنا عن هذا الاسم وقلنا : ياترى من هو جار الله ؟ تساءلنا كثيرا جدا رجاء أن نعثر على الجواب الذى يكشف لنا الغطاء عنه ، وفعلا قد وفقنا للجواب ، وها هو ذا ، حتى تسمعه ويسمعه غيرنا معنا .

جار الله : هو أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمى الزمخشرى ، وقد رحل الى بلاد غير بلاده فى طلب العلم ليدرك الحياة الحقة ، لأن الحياة من غير علم حياة غير معتبرة ، وحياة غير مجدية ، ولذلك تبذل النفوس الكبيرة فى سبيل الحصول عليه ما تبذل من جهود مضنية ، وهى مضنية للأجسام فحسب ، وأما النفوس والأرواح فانها تتغذى وتكبر وتقوى وتنشط بالعلم ونوره ، وكلما طمحت النفوس الى ذلك كان الجسم ضئيلا حيال قوة النفس ، والوصول الى مآربها السامية ، وهكذا تكون الروح الطموح والنفس الكبيرة .

وإذا كانت النفوس كبارا   تعبت فى مرادها الأجسام

والزمخشرى من هذا النوع العظيم ، ولذلك رحل الى مكة وجاور بها ، ولهذا سمى جار الله ، وصار هذا الاسم علما عليه .

وقد ولد بقرية زَمَخْشَر ، وهى من قرى خوارزم فى شهر رجب عام سبع وستين وأربعمائة للهجرة ، وتوفى بجُرجانيّة خوارزم فى شهر ذى الحجة سنة ثمان وثلاثين وخمسمائة بعد عودته من مكة ، ورثاه بعض الشعراء بقصيدة غراء منها :

فأرض مكة تذرى الدمع مقلتها   حزنا لفرقة جار الله محمود

وجرجانية عاصمة خوارزم ، وهى واقعة على شاطئ جيحون .

من هذا نعلم أنه عاش إحدى وسبعين سنة ، ونعلم أنه قضاها فى الدرس والتحصيل وحسن الانتاج ، فانه قدم للناس مؤلفاته العديدة فى شتى الفنون ، ومختلف العلوم ، بأساليب رائعة وعبارات فائقة ، فى حسن الانسجام وجمال التعبير ، وقد سجلها التاريخ وتناولها العلماء بالبحث والتنقيب جيلا بعد جيل ، وتنافسوا فى اقتنائها ، وتفانوا فى ادخارها للانتفاع بها والرجوع اليها ، كيف لا وهى نفائس نفيسة .

ومن أجل هذه النفائس قدرا ، وأسماها نفعا ، ذلك التفسير القيم المعروف بالكشاف ، وهو كتاب جليل القدر ، كبير النفع ، يسمو بالعقول الى أرفع مستوى ، وأكرم مقام ، فهو غاية كل طالب ، ونهاية كل ساع . نعم هو كتاب متسق بديع ، غير أنه نحا فيه ناحية خاصة ،

وحمل ألفاظه معانى لا يقصدها القرآن ، تعزيزا لمذهبه وتأييداً لعقيدته . فالزمخشرى رحمه الله كان يذهب مذهب المعتزلة ، فهو يفسر القرآن تفسيرا يؤيد به مذهبهم ، وينصر آراءهم نصرا فيه شىء من الاعتــدال ، لأنه لم يسرف الاسراف كله فى سبيل ذلك ، ولم يبالغ حتى يخرج النصوص عن معانيها إخراجا كليا ، فشتان بين الكشاف للزمخشرى ، وبين تنزيه القرآن عن المطاعن للقاضى عبد الجبار بن أحمد بن الخليل ، الذى انتهت اليه مشيخة المعتزلة ، فانك تجده فى سبيل انتصاره لمذهبه جعل التفسير خاصا بمبادىء الاعتزال فحسب .

وهكذا تصدى لتفسير القرآن أقوام عرفوا بمذاهب خاصة ، يوجهون آياته توجيها يتناسب مع مذهبهم الخاص ؛ فالسنية يوجهون التفسير حسب مذهبهم ، ويستبسلون فى سبيل الدفاع عن عقيدتهم ؛ والاشارية يفسرونه باعتبار أنه إشارات الى معان لا يعطيها ظاهر الألفاظ ؛ وأرباب السلوك والباطنية الذين رفضوا الأخذ بظاهر القرآن ، والشيعة الذين أفرطوا فى حب الامام على كرم الله وجهه ؛ فهؤلاء وأمثال هـؤلاء لم يفسروا القرآن تفسيرا يوجه النفوس توجيها صحيحا ، لأنهم سلـكوا فى تفسيرهم مسلك الرأى والميـل الى مذاهبهم وتأييدها ونصرتها . ولـكن الصحابة والتابعين كانوا يفسرون القرآن مؤيدين ما يقولون بالأسانيد الصحيحة التى لا تقبل طعنا ولا تجريحا . فارجع الى ابن عباس وهو من أجلاء الصحابة وترجمان القرآن الذى دعا له رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله « اللهم فقه فى الدين وعلمه التأويل » ، والى تفسير سعيد بن جبير وهو من علية التابعين ، وارجع بعد عهد الصحابة والتابعين الى تفسير ابن جرير الطبرى المتوفى سنة عشر وثلثمائة للهجرة ، فانه يسند الرواية الى قائلها ، ويتحرى فى الاسناد تحريا يملأ النفس اطمئنانا والقلب يقينا . فهـذه التفاسير البعيدة عن الأغراض والأهواء هى التى توجه القرآن توجيها فيه الهداية بكامل معناها ، وما نزل القرآن إلا للهداية وتوجيه النفوس توجيها صحيحا .

« إن هـذا القرآن يهدى للتى هى أقوم ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات أن لهم أجراً كبيرا ، وأن الذين لا يؤمنون بالآخرة أعتدنا لهم عذابا أليما » .

فهـذه لمحة خاطفة عن التفسير والمفسرين دعا اليها كلامنا عن تاريخ جار الله رضى الله عنه وأرضاه ، وجعـل نصيبه فى الجنة على قدر صبره ومصابرته فى سبيل إرضاء الله ، ولـكل امرىء ما نوى .

عبد العزيز السيد موسى

واعظ القاهرة

لغـويات

٨ ـ فعلت هذا الأمر حسبما أمر الرئيس .

يكثر هـذا الأسلوب ، وتستعمل فيه حسب ساكنة السين موصـولة فى الـكتابة بالحرف ما . وقـد صرح الصبان فى مبحث الابدال بأن السين مفتوحة . قال الأشمونى : « أدرج الناظم هنا الهمزة فى حروف العلة ، حسبما حمل الشارح كلامه على ذلك » فكتب الصبان : « قوله حسبما ، بفتح السين » وكأن غرضه بهـذا النص التنبيه على هـذا الخطأ الجارى على الألسنة ليحترس منه .

وقد دعانى هـذا الى الرجوع الى معاجم اللغة ، فوجدت فى اللسان نصين فى المادة فى موضعين منفصلين فيها . ففى الاول يقول : « الحسَب والحسْب قدر الشيء ؛ كقولك : الأجر بحسب ما عملت وحسْبه أى قدره . وكقولك : على حسب ما أسديت الى شكرى لك ، تقول أشكرك على حسب بلائك عندى ، أى على قدر ذلك » . وفى النص الثانى . « والمعدود محسوب وحسَب أيضا ، وهوفعَل بمعنى مفعول ، مثل نفَض بمعنى منقوض . ومنه قولهم : ليكن عملك بحسب ذلك ، أى على قدره وعدده . وقال الـكسائى : ما أدرى ما حسب حديثك أى ما قدره . وربما سكن فى ضرورة الشعر » . فترى أن النص الأول فى إطلاقه يسوغ تسكين سين حسب بمعنى قدر فى الاختيار ، وليس فيه التقييد بالشعر ، وفى النص الثانى التقييد بالشعر . وهاك عبارة القاموس : « والمعدود محسوب وحسب محركة ، ومنه هذا بحسب هـذا أى بعدده وقدره ، وقد يسكن » . وترى عبارة القاموس مطلقة أمر التسكين ، ولـكن الشارح يتبعها بالتقييد ، فيقول عقب قوله وقـد يسكن : فى ضرورة الشعر . ولا ريب أن شارح القاموس أخذ القيد من عبارة اللسان الثانية . ويبدو أن فى المسألة رأيين للغويين ، فبعضهم يجيز التسكين فى غير الضرورة ، وبعضهم يقصره عليها . وعلى هذا فلا بأس بتسكين السين .

بقى شيء آخر ، وهو أن استعمالها يكون مقرونا بأحد الحرفين الباء أو على ، كما رأيت فى عبـارة اللسان ، فيقـال : فعلت ذلك على حسب ما أمر الرئيس أو بحسب ما أمر الرئيس ، والاستعمال السائد على التجريد من الحرف . وكأن تخريجه أن يقال إن حسبا بمعنى قدر ضمنت معنى مثل فاستعملت استعماله . فاذا قلت : فعلت ذلك حسب ما أمر الرئيس فالمعنى مثل ما أمر الرئيس وعلى ذلك فيقال فى إعرابه إنه صفة لمصدر محذوف ، أو مفعول مطلق لنيابته عن

المصدر الموصوف ، أى فعلا مثل ما أمر الرئيس . ويصح أن يجعل حالا من ضمير المصدر ؛ كما قيل فى قـوله تعالى : « فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا » ، أى فعلته أى الفعل فى حال كونه مثل ما أمر الرئيس .

وغنى عن البيان أن ما هنا مصـدرية ، أو موصول اسمى ، كما لو قلت حسب ما أمر به الرئيس ، وأياما كان الأمر فقاعدة الرسم تقضى بفصل حسب عن ما فى الـكتابة .

وفى ختام هذا المبحث أذكر أنى وقفت على بيت لصالح(١) بن عبد القدوس وهو :

لو يرزقون الناس حسب عقولهم　　ألفيت أكثر من ترى يتصدق

وفيه استعمال حسْب كما يستعملها الناس اليوم ، أى ساكنة العين ، وبدون حـرف مما سبق . وهذا البيت من قصيدة له كلها حكم وأمثال ذكرها الدميرى فى حياة الحيوان فى مادة « أفعى » وأولها :

المـرء يجمع والزمان يفـرق　　ويظل يرقع والخطـوب تمـزق

ومنهـا :

والناس فى طلب المعـاش وإنمـا　　بالجـد يرزق منهم من يرزق

لـكنه فضـل المليك عليهم　　هـذا عليه موسع ومضيق

ولـكنى بعد هذا وجدت البيت مرويا فى اللسان فى مادة « صدق » كما يلى :

ولو انهم رزقـوا على أقـدارهم　　لقيت أكثر من ترى يتصدق

وقد ذكره شاهدا على ورود تصدق فى معنى سأل .

وعلى كل حال فالرواية الأولى رواية صحيحة يصح العمل بها والاستناد إليها .

٩ — تلميذ كسول

يستعمل الـكتاب كسولا فى وصف المذكر ، فيقال : خاب الـكسول ، ويخطئ المعلمون هذا الاستعمال ويستبدلون به الـكسل أو الـكسلان ، وينبهون على أن هذا الوصف لا يوصف به إلا المؤنث ، فيقال : فتاة كسول ، ويستوى معها فى هذا المـكسال . وهم يستندون فى هذا على ما جاء فى بعض المعاجم .

---

١ — من أدباء الدولة العباسية ، قتله المهدى على الزندقة . راجع حياة الحيوان ، وتاريخ بغداد ج ٩ ص ٣٠٣

ففي القاموس : «كسل كفرح فهو كسل وكسلان . وهي كسلة وكسلانة وكسول ومكسال» .
وفي اللسان : «كسل عنه بالكسر كسلا فهو كسل وكسلان . والأنثى كسلة وكسلى وكسلانة وكسول ومكسال» . وفي الأساس : «كسل وتكاسل ، وهو كسلان وكسل ، وامرأة كسلى وهي مكسال وكسول : رزان» .

وقد كنت واقفا عند هذا أرى أنه لا يقال ذني كسول حتى وقفت في اللسان في ترجمة زمل على بيت نسبه الى أحيحة بن الحلاج ، وهو شاعر جاهلي من سكان يثرب وذوي المكانة في قومه ، والبيت هو :

فلا وأبيك ما يغني غنائي   من الفتيان زُمَّيل كسول

الزميل : الضعيف الجبان — فأعدت النظر في هذه الصيغة ، وقلت : هذا السماع يعاضد القياس في تسويغ أن يكون هذا الوصف للمذكر كما يكون للمؤنث ؛ فان صيغة فعول في معنى فاعل سواء في النوعين كصبور وغفور ونحور ، وأحببت أن أقف على القصيدة التي منها هذا البيت لأستوثق من الرواية ، فألفيتها في جمهرة أشعار العرب للقرشي ، وأول القصيدة :

صحوت عن الصبا والدهر غول   ونفس المرء آونة قتول

ووجدت البيت السابق فيها هكذا :

لعمر أبيك ما يغني مقامي   من الفتيان أنجية حفول

وفسر فيها الأنجية بأنهم المتناجون في الحديث . فهل ترى هذا موهنا من رواية اللسان وثانيا لنا عن الأخذ بها فيما نحن بسبيله ؟ لم أر هذا وبقيت عند الاحتجاج بهذه الرواية ، وقد قوي نهمتي في هذا السبيل ما رأيته في الجمهرة مما يلي هذا البيت وهو .

يروم ولا يقاص مشمعلا   عن العوراء ، مضجعه ثقيل

تبوع للحليلة حيث كانت   كما يعتاد لقحته الفصيل

مشمعلا : مرتفعا ، والعوراء : الكلمة القبيحة ، يريد أنه مقيم على العوراء لا يقلص عنها ولا يرتفع ويسمو عن ملابسها ، فقوله يروم وتبوع من وصف الزميل الذي يربأ بنفسه أن يكون كمثله ، وترى الأسلوب متسقا منسجما ، فأما على رواية الجمهرة فترى ما فيه من نبو وجفاء ؛ إذ كان الأنجية جمع نجي ، لحق الوصف له أن يكون في مسلاخ الجمع .

ورجعت بعد هذا الى النظر في أمر اللسان ؛ فقد رأيت أنه في ترجمة كسل جعل كسولا من وصف الأنثى ، وفي ترجمة زمل ند من قبضة قلمه بيت أحيحة الذي فيه قرن هذا الوصف بالمذكر ، ولم يتنبه لما في هذا من تدافع واختلاف ، وفي ظني أن المحقق ابن بري لم يصل

فى كتابته على الصحاح الى هذا الموضع ، ولو قد فعل لم يفته مثل هذا ، ولأوسعه نظرا وتدقيقا ، ولكان ذلك تحت بصرنا فى اللسان . وفكرت بعد هذا : من أين استمد صاحب اللسان هذا الشاهد ، وكتابه كما نعلم جمع من بضعة كتب عدها وبينها فى صدر كتابه . ووجدت هذا الشاهد فى الصحاح ، فقلت : أيقع الجوهرى فيما وقع فيه صاحب اللسان ؟ ورجعت الى ترجمة كسل فى الصحاح فوجدت الجوهرى أبعد أن يزل هذه الزلة ، وإذا به لا يعرض الكسول ، فهى باقية على أصلها فى القياس ، وهو أنها سواء فى المذكر والمؤنث فلا يتوجه عليه لوم أو تثريب . وعنانى أن أعرف عمن نقل صاحب اللسان ما سطره فى ترجمة كسل . ووجدت فى المخصص لابن سيده ج ١٢ ص ٨٩ هذا النص : « الكسل التثاقل عن الشيء وقد كسل كسلا فهو كسل وكسلان . والجمع كسالى ، وكسال وكسلى . والأنثى كسلى وكسلانة وكسيلة (كذا والصواب كسلة) وكسول ومكسال » فانقدح فى ذهنى أن ما فى اللسان عن المحكم لابن سيده ، وهو أحد مصادر اللسان . فان قال قائل : ولم لا تأخذ بقول ابن سيده وهو ما هو فى اللغة والإحاطة بها ؟ قلت : إن ابن سيده لو وقف على مثل الشاهد السابق لما ذكره . على أن ابن سيده قد نقل فى موطن من المخصص ما ينقض ما نقلته عنه فى مكسال ولم ينبه عليه ؛ فقد قال فى ج ١٦ ص ١٣٥ : « مكسال من الكسل فى وصف المؤنث ، وكذلك الذكر ، وأنشد :

وغضيض الطرف مكسال الضحى أحور المقلة كالرئم الأغن

١٠ — فعلت ذلك فى ثنايا العام المنصرم

يكثر هذا الاستعمال ، ويقال أيضا : فى أثناء العام ؛ وقد يكون هذا الأخير هو الصواب . ففى القاموس : « وأثناء الشيء ومثانيه قواه وطاقاته ، واحدها ثِنْى بالكسر ومَثناة ويكسر . وثنى الوادى منعطفه » .

وفى الأساس : « وكل شيء ثنى بعضه على بعض أطواقا فكل طاق من ذلك ثنى ، حتى يقال أثناء الحية لمطاويها » . فلك أن تقول : ذكرت كذا فى مطاوى كتابى ، وفى مثانى كتابى وفى أثناء كتابى . فأما الاستعمال المصدر به فقد يعيي الباحث أن يجد له مخرجا فى اللغة ؛ فالثنايا جمع الثنية ، وهى الطريق فى الجبل ، وثنايا الأسنان معروفة ، وقيل للذى يلقى ثنيته من الحيوان ثِنِى والأنثى ثنية ، والثنية اسم بمعنى الاستثناء ، تقول حلف يمينا لا ثنية فيها ، وترى أن هذه المعانى لا تناسب مايساق له هذا الأسلوب .

وقد يبدو فى التخريج أن يجعل الثنايا جمع الثنية ، وأصلها الثنى فعيل بمعنى مفعول لما يثنى ويعطف ، فالمثنى المعطوف المطوى وألحقت التاء به للنقل من الصفية الى الاسمية كالنطيحة

حرف فى كتاب الله

تمهيد :

لغتنا العربية لغـة لها مكانة خاصة فى تاريخ اللغات ، لأنها تشرفت بنزول كتاب الله بها ، وهى لغة واسعة كثيرة الأصـول والفروع ، وقـد كان لتأخر عصر التدوين فيها ، واعتماد أصحابها على النقل والرواية ، واختلاف الناطقين بها من شتى القبائل ، ومختلف البطون والفصائل ، كان لـكل ذلك آثار منها الحسن ومنها غير الحسن ، ولعل هذا الاختلاف الذى يقوى ويتشعب حول معنى كلمة من الـكلمات من الأشياء التى لاتحمد فى اللغة ، لاسيما حين يكون الرأيان فى معنى الـكلمة متضادين ، وحين يتصل هذا الخلاف بكلمة فى كتاب الله تعالى .

وقـد عنى أسلافنا عناية تامة بلغتهم ، وحرصوا الحرص كله على النقل الصحيح ، ومعرفة الحر من البهرج ، ولا ريب أن الحافز الأكبر لهم على بذل هذه الجهود الجبارة إنما هو خدمة كتابنا الـكريم ، لذلك نراهم حين يعمدون الى تأويل آية من آيه يأخذون كل الحذر ، ويقيمون الشواهد من كلام العرب على التأويل الذى ذهبوا اليه .

والذبيحة ، فجمع على الثنايا بمعنى المطاوى ، وصار ثنايا الشىء بمعنى غضونه وتضاعيفه . غير أن إلحاق التاء للنقل من الوصفية الى الاسمية ليس بالمنهج القياسى المعبد للسالـكين ، وإنما يوقف فيه عند ما حد العرب أصحاب اللسان .

وكنت وقفت على بيت لذى الرمة فيه الثنايا ، وتوهمت أنها تنقاد لما نحن فيه ثم انتفيت عن هذا الوهم . والبيت هو :

وماء صرًى عافى الثنايا كأنه　　من الأجن أبوال المخاض الصوارب

(الصرى المـاء الذى طال استنقاعه وركوده ، وهو إذ ذاك يتغـير من طول مكثه ، والأجن تغير المـاء ، والصوارب الابل التى أطالت حبس بولها فهو أشد لظهور لون أبوالها وصفرتها) . أقول : إنه قد سبق وهمى الى أن ثنايا المـاء غضونه ومنعطفاته فترادف الأثناء ، حتى وقفت فى شرح الديوان على أن ثنايا المـاء طـرائقه . وهو يريد ما فى المـاء من ارتفاع وانخفاض بتأثير الرياح واضطراب المـاء وجريه ، يريد أن هذا المـاء سا كن من أمد بعيد . فالثنايا فى البيت واحدها الثنية وهى الطريقة من الثنية فى الجبل . وقد بدا لى أن يقال ثنايا الـكتاب لسطوره كأنها ثنايا فى الجبل تسلك ، ثم يقال ثنايا الـكلام على التشبيه والاتساع ، ويتسمح هذا الأسلوب على هذا التكلف . والله أعلم ؟

محمد على النجار

حرف فى كتاب الله

تمهيد :

لغتنا العربية لغة لها مكانة خاصة فى تاريخ اللغات ، لأنها تشرفت بنزول كتاب الله بها ، وهى لغة واسعة كثيرة الأصول والفروع ، وقد كان لتأخر عصر التدوين فيها ، واعتماد أصحابها على النقل والرواية ، واختلاف الناطقين بها من شتى القبائل ، ومختلف البطون والفصائل ، كان لكل ذلك آثار منها الحسن ومنها غير الحسن ، ولعل هذا الاختلاف الذى يقوى ويتشعب حول معنى كلمة من الكلمات من الأشياء التى لا تحمد فى اللغة ، لاسيما حين يكون الرأيان فى معنى الكلمة متضادين ، وحين يتصل هذا الخلاف بكلمة فى كتاب الله تعالى .

وقد عنى أسلافنا عناية تامة بلغتهم ، وحرصوا الحرص كله على النقل الصحيح ، ومعرفة الحر من البهرج ، ولا ريب أن الحافز الأكبر لهم على بذل هذه الجهود الجبارة إنما هو خدمة كتابنا الكريم ، لذلك نراهم حين يعمدون الى تأويل آية من آيه يأخذون كل الحذر ، ويقيمون الشواهد من كلام العرب على التأويل الذى ذهبوا اليه .

والذبيحة ، لجمع على الثنايا بمعنى المطاوى ، وصار ثنايا الشيء بمعنى غضونه وتضاعيفه . غير أن إلحاق التاء للنقل من الوصفية الى الاسمية ليس بالمنهج القياسى المعبد للسالكين ، وإنما يوقف فيه عند ما حد العرب أصحاب اللسان .

وكنت وقفت على بيت لذى الرمة فيه الثنايا ، وتوهمت أنها تنقاد لما نحن فيه ثم انثنيت عن هذا الوهم . والبيت هو :

وماء صرىّ عافى الثنايا كأنه ... من الأجن أبوال المخاض الصوارب

(الصرى الماء الذى طال استنقاعه وركوده ، وهو إذ ذاك يتغير من طول مكثه ، والأجن تغير الماء ، والصوارب الابل التى أطالت حبس بولها فهو أشد لظهور لون أبوالها وصفرتها) . أقول : إنه قد سبق وهمى الى أن ثنايا الماء غضونه ومنعطفاته فترادف الأثناء ، حتى وقفت فى شرح الديوان على أن ثنايا الماء طرائقه . وهو يريد ما فى الماء من ارتفاع وانخفاض بتأثير الرياح واضطراب الماء وجريه ، يريد أن هذا الماء ساكن من أمد بعيد . فالثنايا فى البيت واحدها الثنية وهى الطريقة من الثنية فى الجبل . وقد بدا لى أن يقال ثنايا الكتاب لسطوره كأنها ثنايا فى الجبل تسلك ، ثم يقال ثنايا الكلام على التشبيه والاتساع ، ولكن يبعد هذا الأسلوب على هذا التكلف . والله أعلم ؟

محمد على النجار

ولكن يحير القارئ أن يجد الآراء متباينة فى الكلمة الواحدة ، وتزيد حيرته ودهشته حين يؤكد كل فريق أن الذى ارتآه هو استعمال العرب ولا غير ، بل قد يعجب الباحث حين يرى أن أحكاما شرعية ترتب على وجه من هذه الوجوه فى حين أن كثيرا من العلماء الآخرين ينفون هذا الوجه نفيا قاطعا .

ذكرت كل هذا عند ما كنت أبحث عن تأويل قوله جل وعلا « إذا أخرج يده لم يكد يراها » فرأيت اختلافا غريبا ، فقائل : إنه لا يراها ، وآخر يقول : إنه يراها بعد عسر ، وثالث يجعل الفعل (يكد) صلة ، وهذا مبنى على اختلافهم فى مدلول هذا الفعل فى لسان العرب .

وعجيب أن نرى جمهرة اللغويين يجمعون فيه على رأى ، ونرى النحاة والمفسرين يجمعون على رأى آخر .

قول علماء اللغة :

قال ابن الأنبارى : « قال اللغويون : كدت أفعل ، معناه عند العرب قاربت ولم أفعل ، وما كدت أفعل معناه فعلت بعد إبطاء ، وشاهده قوله تعالى « فذبحوها وما كادوا يفعلون » . معناه فذبحوها بعد إبطاء لتعذر وجود البقرة عليهم » والتعميم فى كلامه يدل على أن رأى جميع اللغويين كذلك ، ويؤيده ما روى عن الفراء قال : العرب تقول ما كدت أبلغ اليك وأنت قد بلغت . قال : وهذا هو وجه العربية . وقال فى موضع آخر وهو يفسر قوله تعالى : « إذا أخرج يده لم يكد يراها » : كلما أخرج يده لم يكد يراها من شدة الظلمة لأن أقل من هذه الظلمة لا ترى اليد فيه ، وأما لم يكد يقوم فقد قام ، هذا أكثر اللغة ، وعليه فهو يفسر الآية على خلاف الأكثر .

وما نقل عن أبى بكر قال : فى قولهم قد كاد فلان يهلك معناه قد قارب الهلاك ولم يهلك ، فاذا قلت ما كاد فلان يقوم فمعناه قام بعد إبطاء ، وكذلك كاد يقوم معناه قارب القيام ولم يقم ، قال : وهذا وجه الكلام » .

وكتب اللغة نفسها أيدت هذه النقول وآمنت بها ؛ ففى لسان العرب « كاد وضعت لمقاربة الشىء فعل أو لم يفعل ، فمجردة تنبئ عن نفى الفعل ، ومقرونة بالنفى تنبئ عن وقوع الفعل » . وفى القاموس والصحاح والمصباح نحو ذلك .

وقد ذاع هذا القول وأصبح أمرا لا جدل فيه حتى ألغز فيه الشاعر اللغوى الكبير أبو العلاء المعرى :

أنحوىُّ هذا العصر ما هى لفظة جرت فى لسانى جرهم وثمود
إذا استعملت فى صورة النفى أثبتت وإن أثبتت قامت مقام جحود

وقد قالوا إنه يقصد الفعل (كاد) و بذلك أجابه الشهاب الحجازى فقال :

لقد كاد هذا اللغز يصدئُ فكرتى وما كدت منه أشتفى بورود
فهذا جواب يرتضيه أولو النهى وممتنع عن فهم كل بليد

هذا رأيهم ، وخلاصته أن كاد تدل على نفى الفعل فى الاثبات ، وتدل على وقوعه فى النفى سواء كان مع عسر أو إبطاء أولا .

وقد جرى على رأيهم الشيخ العراقى ، وهو من فقهاء الشافعية ، فى فرع من فروع الفقه فقال فى فتاويه : لو قال لامرأته ما كدت أطلقك يكون إقرارا بالطلاق فيحكم عليه بالوقوع . نقله ابن السبكى فى نظائره .

وعلى رأيهم فمثل قول الكاتبين : ما كاد يرانى حتى هرع الى ، أو ما كدت أجلس حتى ابتدرنى سائلا ، كلام صحيح :

قول النحاة :

فاذا ذهبنا نستفتى أصحاب النحو فى هذا الذى قاله اللغويون ، وجدناهم لا يقرون هذا . ووجدناهم يقيمون الشواهد على أن الأمر على غير ما يقول أصحاب اللغة ، قال الأخفش : « لم يكد يراها ، حمل على المعنى ، وذلك أنه لا يراها ، وذلك أنك إذا قلت كاد يفعل إنما تعنى قارب الفعل ولم يفعل على صحة الكلام ، وهكذا معنى هذه الآية ، إلا أن اللغة قد أجازت لم يكد يفعل وقد فعل بعد شدة ، وليس هذا صحة الكلام » .

ويفهم من قول أبى العباس المبرد ما يؤيد رأى الأخفش فانه قال « لم يكد يراها أى لم يقرب من رؤيتها ، وإيضاحه لم يرها ولم يكد » .

ثم جاء النحاة المتأخرون فعدوا قول اللغويين خطأ مشهورا ، قال شارح الكافية « ومن زعم هذا — يعنى قول اللغويين السابق — فليس بمصيب ، فحكم كاد حكم سائر الأفعال ، وأن معناها منفى إذا صاحبها حرف نفى ، وثابت إذا لم يصحبها ؛ فاذا قال قائل : زيد يبكى فمعناه قارب زيد البكاء ، فمقاربة زيد البكاء ثابتة ، والبكاء منتف ، واذا قال : لم يكد يبكى فمعناه لم يقارب البكاء فمقاربة البكاء منتفية ونفس البكاء منتف انتفاء أبعد من انتفائه عند ثبوت المقاربة ، ولهذا كان قول ذى الرمة :

إذا غير النأى المحبين لم يكد رسيس الهوى من حب مية يبرح

صحيحا بليغا لأن معناه إذا تغير حب كل محب لم يقارب حبي التغير ، وإذا لم يقاربه فهو بعيد منه ، فهذا أبلغ من أن يقول لم يبرح لأنه قد يكون غير بارح وهو قريب من البراح ، بخلاف المخبر عنه بنفى مقاربة البراح ، وكذا قوله تعالى : إذا أخرج يده لم يكد يراها ، هو أبلغ فى نفى الرؤية من أن يقال لم يرها لأن من لم ير قد يقارب الرؤية ، وأما قوله تعالى : « فذبحوها وما كادوا يفعلون » ، فكلام تضمن كلامين مضمون كل واحد منهما فى وقت غير الآخر ، والتقدير فذبحوها بعد أن كانوا بعداء من ذبحها غير مقاربين له » .

هذا كلامهم ، وهو صريح فى أن كاد إثباتها إثبات ونفيها نفى ، إذا استثنينا ما قاله الأخفش ، من تجويز اللغة الاثبات فى حال النفى وإن جعل هذا خارجا عن أصل الكلام .

المفسرون :

وهؤلاء مقتنعون برأى النحاة ، وإمامهم اللغوى العالم العظيم جار الله الزمخشرى كلامه فى كل مناسبة يشعر بهذا الرأى ؛ فقد جاء فى الكشاف عند تفسير قوله تعالى على لسان فرعون « أم أنا خير من هذا الذى هو مهين ولا يكاد يبين » يريد أنه ليس معه من العدد وآلات الملك والسياسة ما يعتضد به وهو فى نفسه مخل بما ينعت به الأنبياء من اللسن والفصاحة ، وكانت الأنبياء كلهم أبيناء فصحاء » .

وفى الجلالين « فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا » أى لا يقاربون أن يفهموا حديثا يلقى إليهم ، ونفى مقاربة الفعل أشد من نفيه » .

وفى أبى السعود « أو هو استئناف مبنى على سؤال نشأ من الاستفهام كأنه قيل : ما بالهم وماذا يصنعون حتى يتعجب منهم وحتى يسأل عن سببه ؟ فقيل لا يكادون يفقهون حديثا من الأحاديث أصلا فيقولون كما يقولون ، إذ لو فهموا شيئا لفهموا هذا النص وما فى معناه وما هو أوضح منه من النصوص الناطقة بأن الكل من عند الله تعالى » .

وفى البيضاوى عند تفسير قوله تعالى « فذبحوها وما كادوا يفعلون » مثل ما ذكرت عن شارح الكافية .

وقد تبين من كل هذا أن الجميع متفقون على أن كاد فى الاثبات تفيد نفى خبرها ، قال ابن عباس : كل شىء فى القرآن كاد وأكاد ويكاد فانه لا يكون أبدا .

وفى الحديث الشريف : من تأنى أصاب أو كاد ، ومن عجل أخطأ أو كاد . وقال الشاعر :

هممت ولم أفعل وكدت وليتنى تركت على عثمان تبكى حلائله

وفى الكتاب العزيز « لقد كدت تركن إليهم شيئا قليلا » مع أنه صلى الله عليه وسلم لم يركن إليهم قليلا ولا كثيرا .

غير أنه يرد عليهم قول الله جل وعلا « إن الساعة آتية أكاد أخفيها » وقد تلمس لها المفسرون أوجها ، فنها أن كاد تأتى بمعنى أراد ولعلهم نظروا الى قول الأفوه الأودى :

فإن تجمع أوتاد وأعمدة وساكن بلغوا الأمر الذى كادوا

ومنها أن أخفى تأتى بمعنى أظهر ، ومنها أخفيها ، فلا أقول : هى آتية .

رأى :

وبعد طول النظر فى الشواهد بدا لى رأى أنا ذاكره هنا ، فان كان صوابا فذلك من فضل الله ، وإن كان خطأ فهو رد على .

أرى أن إجماعهم على أن كاد فى الاثبات تفيد النفى ، وأنها بمعنى قرب غير مسلم ويحسن أن يكون فى هذا بعض التعديل ، فكاد ليست بمعنى قرب الخالصة بل هى تحمل معنى التشبيه والتخييل ، والعرب يقولون : كاد البخيل يكون كلبا ، وكاد المنتعل يكون راجلا ، والمعنى أن فى البخيل من صفات الكلب أشياء ، وأنه يشبهه الى حد بعيد ، وكذلك المنتعل فيه من الراكب مشابه ، ولو قالوا قرب لم يؤد المعنى أداءه الأول ، وقال الشاعر :

وأسقيه حتى كاد مما أبثه تكلمنى أحجاره وملاعبه

يريد أنه يخيل اليه أن أحجاره تريد تكلمه مما بها من ألفة له ، ومما يحمل لها بين جنبيه من ذكريات تقربه منها . وكذلك قول الآخر يصف كلبا :

يكاد إذا ما أبصر الضيف مقبلا يكلمه من حبه وهو أعجم

يريد أن هذا الكلب لشدة حفاوته بالضيف وأنسه به وفرحه بقدومه واستقباله استقبالا رائما كأنه يريد أن يكلمه . وأنت فانظر الفرق بين أن تقول كاد محمد يقوم وقرب محمد يقوم ، فانك تجد فى الأول معنى لا تجده فى الثانى ، وتحس بحاستك اللغوية أنه تهيأ للقيام وشرع فيه ، وكأنه بين القائم والقاعد ، ويؤدينا هذا الى أن حدوث الخبر بعد كاد المثبتة ليس منفيا دائما بل قد يكون قريبا من الثابت حتى كأنه ثابت ، وعلى ذلك قوله تعالى : « أكاد أخفيها » يريد والله أعلم : أن حالها بين الاخفاء والاظهار : فهى لعدم تحديد زمنها خفية ، وهى لما ذكر من أشراطها وعلاماتها مظهرة ، والتعبير دقيق جدا وحسن جدا ، كأن الله تعالى يقول : إن ما عندكم من علاماتها يكاد ينبئكم بأنها ظاهرة واضحة جلية ، ولست مستريحا لشىء مما قاله المفسرون فى هذا ، وأريد أخفيها كلام لا يشعر بالقوة فى هذا السياق ، وكذلك وضع هذه الكلمة

المتشابهة ، على القول بأن الاخفاء بمعنى الاظهار ، فى هذا الموضع الذى يحتاج الى بيان و إيضاح ليس بشىء .

على أن أكاد فى الاثبات قد تأتى للاثبات ، قال كثير عزة :

أموت أسى يوم الرجام وإننى يمينا لرهن بالذى أنا كائد

وإنما يكون الانسان رهنا بما يواقعه لا بما يقاربه .

وأما فى النفى فليس كما قالوا ، ويحسن أن نفرق بين نفى الماضى ونفى المضارع ، فنفى الماضى إثبات ، وكأنه يقدر دائما قبله ما يدل على حصول الفعل ، وقد يذكر ما يدل على حصوله ، كقوله « فذبحوها وما كادوا يفعلون » وكقول تأبط شرا :

فأبت الى فهم وما كدت آيبا وكم مثلها فارقتها وهى تصفر

يريد أن كثرة الموانع والعوائق خيلت لى أنى لست آيبا ، وأما قولهم فى مثل هذا إنه كلام تضمن كلامين فى وقتين مختلفين فبعيد لأن الجملة حال فيكون نظم الكلام : فذبحوها فى حال كونهم بعداء عن ذبحها غير مقاربين له ، وأبت الى فهم فى حال كونى غير آيب ، وضعفه مما لا يخفى . وعلى هذا فاذا قلت ما كاد محمد يقوم فمعناه قام وما كاد يقوم .

وأما المضارع فالأمر فيه كما ذكر النحاة ، وأن نفيه نفى ، ولا داعى للتكلف ، غاية الأمر أن معنى التخييل باق فيه ، فاذا قلت لم يكد الخطيب يبين ، فمعناه أنه فى حال بين الابانة وعدمها ، وكذلك إذا قلت هذا لا يكاد يفهم ، فمعناه أنه فى حال يخيل اليك فيها أنه لا يفهم مع أن فيه بوادر فهم ، لكن قد يكون فى الكلام ما يدل على النفى الخالص كقوله تعالى : « ظلمات بعضها فوق بعض إذا أخرج يده لم يكد يراها » فان السياق يدل على أنه لا يراها لشدة الظلمة ، وليس بشىء قول من قال إن (يكد) هنا صلة كهى فى قوله تعالى « أكاد أخفيها » لا سيما أن بعض العلماء قال : كون كاد صلة للكلام لا قائل به إلا ما ورد عن ضعفة المفسرين .

وأما بناء الأحكام الفقهية على مثل هذا فأرى أن فيه بعض الوهن خصوصا أن الأيمان تبنى على العرف ، وأن هذا الحرف مما يخفى معناه على الخواص بله العوام .

هذا وإنى أقدم هذا البحث متهيبا لما فيه من الاتصال بكتاب الله الكريم الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، تنزيل من حكيم حميد .

ولعل لبعض علمائنا رغبة فى الكشف عن معانى هذا الحرف فى كتاب الله ؟

على محمد حسن

المدرس بمعهد القاهرة

مظاهر الوحدة فى الاسلام

لعل أهم هدف سعى الى تحقيقه دين الاسلام هو القضاء على الفرقة والاختلاف ، وإقامة التوحيد فى كل مكان ، لا فى ميدان العقيدة وحدها ، بل فى كل ناحية وكل مظهر يصلح لاقامة التوحيد « واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا ، واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم ، فأصبحتم بنعمته إخوانا . . . » ، « لو أنفقت ما فى الأرض جميعا ما ألفت بين قلوبهم ، ولكن الله ألف بينهم » .

نعم جاء الاسلام يحمل علم التوحيد ، فحارب عقيدة الاشراك بالله ، وحارب عبادة الأصنام والأوثان ، والكواكب والنيران ، وحارب المبالغة فى تعظيم أى كائن من المخلوقات ، وأمر الناس أن يختصوا خالقهم المعظم وحده بالعبادة والتقديس ، فقال عز شأنه : « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ، فسبحان الله رب العرش عما يصفون » وقال على لسان يوسف : « يا صاحبى السجن أأرباب متفرقون خير أم الله الواحد القهار » ؟ .

وكما وحد الاسلام ذات المعبود المعظم ، وحد شخص الرسول الكريم ، فجعل محمدا سيد المرسلين ، وخاتم النبيين ، ورحمة للناس أجمعين ، وصاحب الكلمة والدعوة الى يوم الدين ، ونزل عليه الفرقان ليكون نذيراً للعالمين ، فلا نبى ينازعه ، ولا رسول يخلفه ! . .

وكذلك وحد الاسلام « الكتاب » الذى جاء به الرسول الكريم ، ألا وهو القرآن الحكيم : « وإنه لكتاب عزيز ، لا يأتيه الباطل من بين يديه ، ولا من خلفه ، تنزيل من حكيم حميد » ، « ولقد ضربنا للناس فى هذا القرآن من كل مثل لعلهم يتذكرون . قرآنا عربيا غير ذى عوج لعلهم يتقون » .

ووحد الاسلام بين « الأديان » كلها قديمها وحديثها ، فقال إن اليهودية والنصرانية والاسلام من عند الله ، يتمم بعضها بعضا ، والمسلم مطالب بأن يؤمن بجميع الأنبياء السابقين وسائر الكتب التى جاءوا بها من ربهم ، صلوات الله عليهم أجمعين : « آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه ، والمؤمنون ، كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله ، لا نفرق بين أحد من رسله » . ولما كان الاسلام قد جاء خاتما لتلك الأديان ، جامعاً لأصولها وقد اختاره الله ليكون الباقى الدائم حتى يرث الله الأرض ومن عليها ، دعا الى الاجتماع عليه والائتمار بأمره ، فقال القرآن : « ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه وهو فى الآخرة من الخاسرين » .

وفى سبيل الألفة والتضامن جاء الاسلام مذكرا الناس كلهم باتحادهم فى أصلهم ، فليس لهم إلا مصدر واحد : « يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى ، وجعلناكم شعوبا وقبائل

لتعارفوا » فما جعلهم شعوبا وأمما وألوانا إلا للتعارف والتمايز وسهولة المعاشرة . وكما وحد الاسلام أصل الناس وحد قيمتهم الشخصية ، فليس هناك سيد ومسود ، أو أحرار وعبيد : « كلكم لآدم وآدم من تراب » . ثم أرشدهم الاسلام الى التفاضل بكريم الأعمال والأخلاق « إن أكرمكم عند الله أتقاكم » ، « لا فضل لعربى على عجمى إلا بالتقوى » !

ووحد الاسلام بين الناس فى غايتهم ونهايتهم ، فكلهم الى الفناء والموت صائرون : « أينما تكونوا يدرككم الموت ، ولو كنتم فى بروج مشيدة » ، « كل من عليها فان ، ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام » . ثم هم يقومون من قبورهم جميعا للحياة الآخرة ، فيسوى بينهم فى الحساب : « فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره » ، « فاليوم لا تظلم نفس شيئا ، ولا تجزون إلا ما كنتم تعملون » .

ثم عنى الاسلام بعد ذلك بالتوحيد والتأليف فى دائرة الأمة الاسلامية ، فجعل أتباعه إخوة : « إنما المؤمنون إخوة » وجعلهم فى تحابهم وائتلافهم كالجسد الواحد : « مثل المؤمنين فى توادهم وتعاطفهم وتراحمهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالحمى والسهر » .

ووحد الاسلام لهم « القبلة » التى يتجهون اليها فى كل زمان وكل مكان على وجه الأرض : « فول وجهك شطر المسجد الحرام ، وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره » . ووحد لهم « البيت » الذى يجتمعون حوله ، ويتخذونه شعارا ورمزا لخضوعهم أمام خالقهم ، وتقديسهم لذاته العلية ؛ ذلك البيت هو الكعبة : « إن أول بيت وضع للناس للذى ببكة مباركا وهدى للعالمين » .

ووحد الاسلام لأهله « عباداتهم وقرباتهم » فالصلاة واحدة لجميع الناس ، والصوم كذلك ، والحج واحد للملوك والسوقة ، لا يمتاز فيه عظيم عن حقير ، الكل مجرد من ثيابه ، خاضع لرب أربابه ، لاجىء الى جنابه ، يسألونه الرحمة ، ويتعوذون به من العذاب ! .

ووحد الاسلام « الحاكم » على المسلمين ، وأمر بالاجتماع حوله ، فهو يطاع ولو كان عبدا حبشيا ؛ بل إن طاعة الامام الذى ينحرف عن الصراط أحيانا خير من الفرقة التى تسبب الانصداع ، ولذلك روى أبو ذر رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « من فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه » وقال عليه الصلاة والسلام : « عليكم بالجماعة وإياكم والفرقة ، فان الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد ؛ من أراد بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة » .

وفى « الصلاة » نفسها مظاهر كثيرة لتوحيد الاسلام لصفوف المسلمين ، وتأليفه بين قلوبهم ، فهو يحرص على أن تكون الصلاة جماعة ، ليجتمع فيها أهل الشارع مثلا ، ويقول إن صلاة الجماعة أفضل من صلاة الفرد بخمس وعشرين درجة ، وهو يشرع صلاة ...

ليشهدها أهل الحى كلهم ، وهو يشرع صلاة العيد فى المدن لتجمع أهل المدينة كلهم ، ثم هو يشرع بعـد ذلك صلاة « النحر » أثناء الحج ليشهدها المسلمون كلهم من مشارق الأرض ومغاربها ، وهو يوصى بأن يكون المصلون تابعين لإمام واحد فى صلاتهم ، وينفر من تعدد الأئمة وتعدد الجماعات فى الأمكنة والمناسبات التى يستطاع فيها توحيد الامام ! .

فأى تأليف بعد ذلك التأليف ؟ وفى أى دعوة قديمة أو حديثة نجد هذه الحوافز القوية المحرضة على التضامن ، الداعية الى الاتحاد ؟ ياللجلال والروعة ! الإله واحـد ، والرسول واحد ، والـكتاب واحد ، والأصل واحد ، والقيمة الشخصية واحدة ، والنهاية واحدة ، والحساب واحد ، والمؤمنون جسد واحد ، والقبلة واحـدة ، والبيت الحرام واحد ، والعبادات واحدة ، فما الذى بقى من مظاهر الاتحاد ؟ ! .

فان سأل سائل فقال : ولم لا يتحد المسلمون الآن اتحادا عمليا نافعا وفى دينهم كل هذه العبر والآيات ؟ أجبناه قائلين : إنهم لا يفعلون ذلك لأن حبهم لذواتهم ، وفناءهم فى مآربهم ، وغلوهم فى حزازاتهم ، وإسرافهم فى مطامعهم ، وحرصهم على دنياهم ؛ لأن كل هذه تحول بينهم وبين الاستجابة لدعوة الاتحاد الصحيح ؛ ولن تجد بين المسلمين اليوم أمثالا لذلك الأعرابى الذى جاء الى النبى صلوات الله وسلامه عليه ، فآمن به وخرج معه للجهاد ، ولما جاءت الغنائم كان الأعرابى فى المؤخرة يحمى ظهور المسلمين ، فأعطى النبى نصيبه لأحد الصحابة كى يدفعه اليه ، فلما فعل قال الأعرابى : ماهذا ؟ قالوا : نصيب قسمه لك النبى صلى الله عليه وسلم ، فأخذه الأعرابى وجاء الى النبى وقال له : ما هذا ؟ . فقال : هذا ما قسمته لك ! فقال الأعرابى : يارسول الله ! ما على هذا اتبعتك ، ولـكن اتبعتك على أن أرمى هنا (وأشار الى حلقه) بسهم فأموت فأدخل الجنة ! . فقال النبى : إن تصـدق الله يصدقك (أى إن تك صادقا فالله يثيبك على صدقك بما تستحق) . وبعد قليل عادوا الى الجهاد فلما انتهت المعركة جاءوا به الى النبى محمولا بعـد أن أصابه سهم فى حلقه حيث أشار بيده ، فقال النبى : أهو هو ؟ قالوا : نعم . قال : صدق الله فصدقه ! ثم كفنه النبى فى جبته وصلى عليه ، وكان مما قال فى صلاته : اللهم هذا عبدك ، خرج مجاهداً فى سبيلك ، فقتل شهيدا ، أنا شهيد على ذلك ! . ولو كان فى المسلمين اليوم مثل هذا المجاهد الشهيد أفراد قلائل لسادوا وقادوا ؛ ولـكن من أين لهم هذا السمو وقد أعمتهم الشهوات ، وأضلتهم الأغراض ، فلا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا ؟ ! .

اللهم أنت مقلب القـلوب والأبصار ، فاجمع الأمة على كلمتك ، ووجههم الى دعوتك ، وعرفهم ما فى الوحدة من العزة ، وما فى الفرقة من الذلة ؛ فانك أنت الرءوف الرحيم !

أحمد الشرباصى
خريج كلية اللغة العربية

ابن سنان الخفاجى

وسر الفصاحة

— ٦ —

تأثر ابن الأثير بالخفاجى :

وما دمنا قـد تعرضنا لابن الأثير وتأثره بابن سنان فسنورد مثلين مما ورد فى الملحق بكتاب سر الفصاحة لنثبت بأحدهما صواب ابن الأثير وتوفيقه فيما نقد الخفاجى به ، ونثبت بالآخر إخفاقه فيما أخذه عليه وأن الحق كان بيد ابن سنان فيه .

رأى ابن سنان أن من أوصاف الكلمة الفصيحة أن تكون مؤلفة من أقـل الأوزان تركيبا ، وأن من الاخلال بالفصاحة أن تكون الكلمة طويلة ، ثم مثل لذلك بقول أبى الطيب :

إن الكرام بلا كرام منهم مثـل القلوب بلا سويداواتها

وقال إن لفظة سويداواتها طويلة فلهذا قبحت . وقد خالفه ابن الأثير فى ذلك وكان مع الحق لأنه علل قبح هذه اللفظة بأنه لم يكن بسبب طولها وإنما هـو لأنها قبيحة فى نفسها ، وقد كانت وهى مفردة حسنة فلما جمعت قبحت لا بسبب الطول ، والدليـل على ذلك أنه قد ورد فى القرآن الكريم ألفاظ طوال وهى مع ذلك حسنة كقوله تعالى « فسيكفيكهم الله » فان هذه اللفظة مكونة من تسعة أحرف ، وكقوله «ليستخلفنهم فى الأرض» فانها عشرة أحرف وكلتاهما حسنة رائقة ، ولو كان الطول مما يوجب قبحا لقبحت هاتان اللفظتان وليس كذلك ، ألا ترى أنه لو أسقط من لفظ سويداواتها الهاء والألف اللتان هما عـوض عن الاضافة لبقى منها ثمانية أحرف ومع هذا فانها قبيحة ، ولفظة ليستخلفنهم عشرة أحرف وهى أطول منها بحرفين وهى مع هذا حسنة رائقة .

ولعل هذه المناقشة منجلية عن هزيمة الخفاجى فى رأيه ، ونصرة ابن الأثير فى الرد عليه .

وجاء فى ص ٧٢ من سر الفصاحة قوله فى شروط فصاحة الكلمة : والخامس أن تكون الكلمة جارية على العرف العربى الصحيح غـير شاذة ، فلم يرتض ابن الأثير هذا المذهب من ابن سنان وقال : وأما ما ذكره ابن سنان من جريان اللفظة على العرف العربى فليس ذلك مما يوجب لها حسنا ولا قبحا وإنما يقدح فى معرفة مستعملها بما ينقله من الالفاظ فكيف يعد ذلك من جملة الأوصاف الحسنة ؟ والذى نفهمه من ذلك أن عدم جريان الكلمة على العرف

العربي الصحيح مخل بفصاحة الكلمة فى نظر ابن سنان ، ولكنه غير مخل بها ولا موجب لها قبحا فى نظر ابن الأثير بل العيب أو القبح عنده راجع الى مستعمل الكلمة بما ينقله من الألفاظ .

وليت شعرى أى فرق بين الرأيين ؟ إذا كان خروج الكلمة على العرف العربي قادحا فى مستعملها لأنه لم يعرف أن يختار ما ينقله من الألفاظ ، فالمعيب عليه أنه نقل لفظا غير فصيح فيؤول الأمر الى ما ذهب اليه الخفاجي من أن الخروج على العرف العربي مخل بالفصاحة ، فاذا قال رؤبة : الحمد لله العلى الأجلل ، ماذا يكون الحكم عليه من الرجلين ؟ إن ابن سنان يقول إن كلمة الأجلل غير فصيحة ، وابن الأثير يقول إن صاحبها غير فصيح ، وهل يكون صاحبها غير فصيح ، والكلمة نفسها فصيحة ؟ الجواب بالطبع لا . ومن ثم يتبين إخفاق ابن الأثير فيما ارتآه ، وأن الخروج على العرف العربي مخل بالفصاحة كما يقول ابن سنان ، وأن من البطلان أن يقول ابن الأثير : إن ما ذكره ابن سنان من جريان اللفظة على العرف العربي لا يوجب لها حسنا ولا قبحا وإنما يقدح فى معرفة مستعملها .

تأثر الخطيب القزويني به :

الامام جلال الدين محمد بن عبد الرحمن القزويني المتوفى سنة ٧٣٩ طبقت شهرته الخافقين وسجل فى تاريخ البلغاء اسمه ، وله تلخيص القسم الثالث من المفتاح وشرحه الذى سماه الايضاح ، وهذا الأخير قد جمع فيه مؤلفه خلاصة المفتاح ودلائل الاعجاز وأسرار البلاغة وغيرها من الكتب ذوات الخطر فى هذا الشأن ، وكان أغلب اعتماده على كتابى عبد القاهر وسر الفصاحة لابن سنان . ويقول الأستاذ احمد بك المراغى فى مذكرته (آراء وبحوث) : ومن ثم نرى أنه غمط حق عبد القاهر وابن سنان بقوله « ولخصته من القسم الثالث من المفتاح . وليس من المبالغة أن يقال إن الخطيب لخص المقدمة من سر الفصاحة فذلك واضح لأول وهلة حينما نلقى نظرة على الكتابين . وتفصيل ذلك أن الخفاجي ينعى على الناس ما ذكروه فى تعريف البلاغة وزعموه تحديدا لها وأنه غير مقبول ولا سائغ لديه . وأنت تجد الخطيب يذهب هذا المذهب فيقول « وللناس فى تعريف الفصاحة والبلاغة أقوال لم أجد فيما بلغنى منها ما يصلح لتعريفهما به » ثم يقول الخفاجي « والفرق بين الفصاحة والبلاغة أن الفصاحة مقصورة على وصف الألفاظ والبلاغة لا تكون إلا وصفا للألفاظ مع المعانى ، فلا يقال فى كلمة واحدة إنها بليغة وإن قيل إنها فصيحة بأن فضلت عن مثلها » ويتابعه الخطيب فيقول « والفصاحة خاصة تقع صفة المفرد فيقال كلمة فصيحة ولا يقال كلمة بليغة » . والأمور التى اشترطها الخطيب لفصاحة المفرد منتزعة من الأمور التى اشترطها الخفاجي لفصاحته ، فالتنافر والغرابة شرط كل من الرجلين خلو الكلمة منهما . والخفاجي اشترط جريان الكلمة

على العرف العربي الصحيح ، فجاء الخطيب واشترط خلوصه من مخالفة القياس والمعنى واحد إلا بفضل دقة في تعبير الأول . ثم يقول الخطيب « وقيل هي خلوصه مما ذكر ومن الكراهة في السمع بأن تمج الكلمة ويتبرأ من سماعها كما يتبرأ من سماع الأصوات المنكرة ، وذلك هو معنى الشرط الرابع لابن سنان .

وذكر ابن سنان في ص ١٧٤ فيما ينبغي التحرز منه في المطالع فقال « ومن هذا الجنس أيضا الابتداء في القصائد بأن يحتاج الى تحرز فيه حتى لا يستفتح بلفظ محتمل أو كلام يتطير منه .

وقد روى أن ذا الرمة أنشد هشام بن عبد الملك قصيدته البائية فلما ابتدأ وقال :

ما بال عينك منها الماء ينسكب كأنه من كلى مفرية سرب

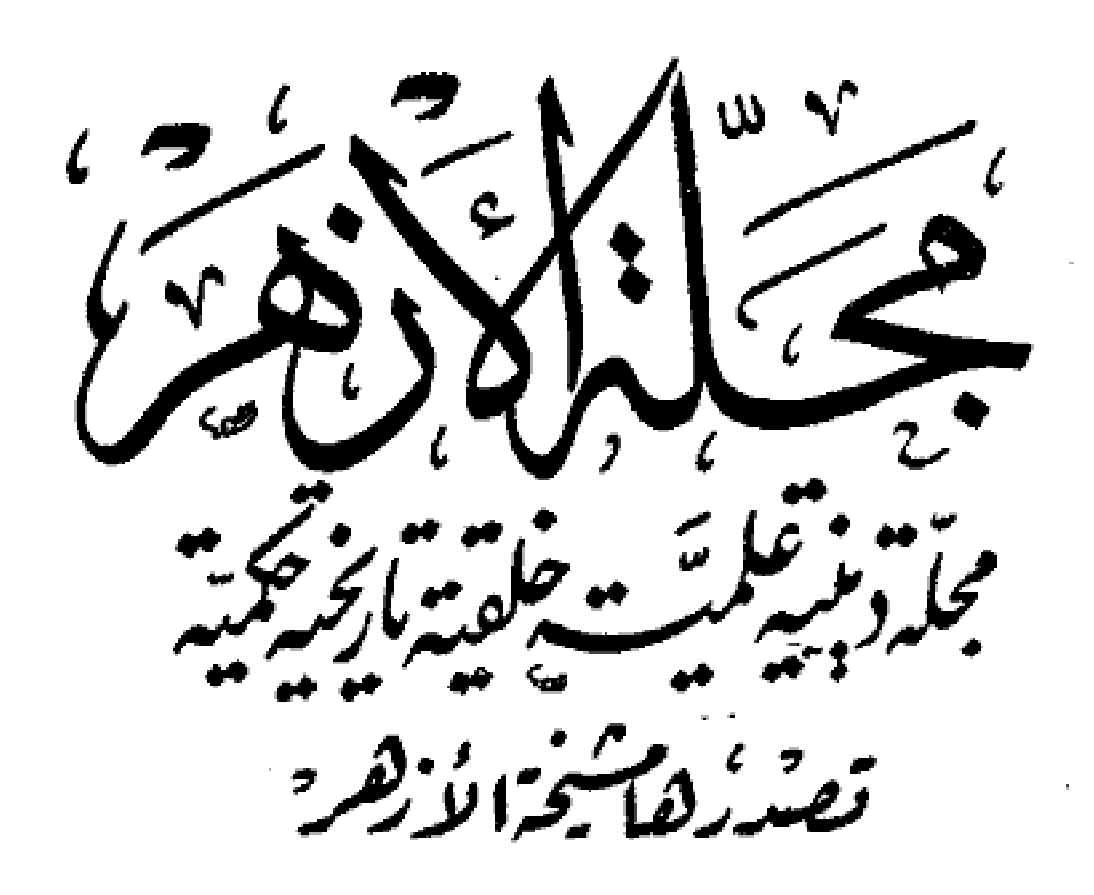
ثم يروى قصة الشاعر الذى دخل على الداعي العلوى يوم مهرجان فأنشده : لا تقل بشرى ولكن بشريان . فبطحه وضربه خمسين عصا كما ذكرنا آنفا .

وهذا هو ما يذكره الخطيب حيث يقول « وينبغي أن يجتنب في المديح ما يتطير به فانه قد لا يتفاءل به الممدوح أو بعض الحاضرين ، كما روى أن ذا الرمة أنشد هشاما ، ويروى القصة ، وكما روى أن شاعرا دخل على الداعي العلوى ويروى القصة ، وإن كانت الألفاظ مغايرة بعض المغايرة ولكن المعنى في كلتيهما واحد .

فهذا مثل دلنا بنفسه على متابعة الخطيب للخفاجي ، وقد شاهدنا كيف لخص مقدمته من سر الفصاحة ، وهكذا كانت طريقة ابن سنان مخالطة من الخطيب لحمه ودمه ، مشرقة في كتابه بين الحين والحين .

ولم يكن ابن الأثير والخطيب وحدهما هما اللذان تأثرا بابن سنان ، فقد نهل من ورده كثير كالسكاكي وابن السبكي . وكان من الواجب علينا أن نعرض لمقارنة بين هؤلاء وبين ابن سنان لنرد إليه ما نقلوه منه وما تفيئوه من ظلاله ، ولكن ذلك يستدعي ردحا من الزمن ويخرج بنا عن غرضنا من التحليل مقرونا بالايجاز ، وقد يكون لهذه الصورة الناطقة بتأسي العلماء بابن سنان وسيرهم على هداه ما نهتدى به الى جليل قدره وعظيم خطره ، وأنه أسمى من كثير ممن سجل التاريخ لهم فخرا وشهرة .

محمد كامل الفقي



في كل شهر عربي

ما عدا شهري ذي القعدة وذي الحجة

الجزء التاسع ٥٨ رمضان سنة ١٣٦٤ المجلد السادس عشر

مدير إدارة المجلة ورئيس تحريرها

محمد فريد وجدي

الإدارة	الاشتراكات عن سنة
ميدان الأزهر	داخل القطر ... ... ٢٠٠ مليم
تليفون : ٨٤٣٣٢	لطلبة الجامعة الأزهرية خاصة ... ١٠٠
الرسائل تكون باسم مدير المجلة	خارج القطر ٣٠٠

ثمن الجزء الواحد ٢٠ مليما داخل القطر و ٣٠ خارجه

(مطبعة الأزهر — ١٩٤٥)

فهرس

الجزء التاسع — المجلد السادس عشر

بسم الله الرحمن الرحيم

السيرة المحمدية

تحت ضوء العلم والفلسفة

الحكمة الاسلامية وما وراء الطبيعة

قذف بالانسان من عالم الغيب الى عالم الطبيعة ، وهو لو كان مثل الحيوان محدود القوى العقلية ، ومقدرا عليه أن يعيش قانعا بما يقيم أوده من الحاجات المادية ثم يموت ، لما كلف نفسه أن يبحث فى غير ما يجمل حياته حافلة بالمتع الجسدية ، ولا جاش بقلبه نزوع الى الطموح لما وراء ذلك من الشؤون العلوية ، فما ظنك به وقد اشتغل بها من يوم وجوده على الأرض ، كما استدل على ذلك من علم الحفريات (الباليونتولوجيا) ، وجعله شغله الشاغل ، وقدمه على كل ماعداه من شؤونه المادية ، بل ضحاها له واعتبر ذلك أخص مايجب عليه فى حياته الدنيوية .

فلتوفية هذه الحاجة النفسية فى الانسان ، شرعت له الأديان ، فاذعن لها كل الأذعان ، ولكنه لشدة تهيامه بكشف ما حجب عنه من الأسرار ، لم يقف من تخيلاته عند حد ، فأطلق لها العنان ، فطوحت به الى خزعبلات بحيث أصبح ما كانت تدين له أرقى أمم القدامى ، أقاصيص بدهية البطلان .

ولما جاءت الفلسفة اليونانية ، ورأت أن ما انتشر من العقائد لا يتناسب وكرامة العقول ، رمت فى دورها الأول ، أى فى القرن السادس قبل المسيح ، الى تصحيح خطأ رجال الدين ، فجاءت بتعليلات فى نشوء الكون وقيامه تعتبر من السذاجة بمكان وضيع . وقد بينا ذلك فى مقالات لنا سبقت فى هذا الباب .

ولما جاء العصر الثانى للفلسفة فى القرن الرابع قبل المسيح ، وامتاز بظهور أفلاطون وأرسطو ، وحاولا جهد الطاقة أن يضعا فلسفتهما على قرار مكين ، لم يوفقا الى ذلك أيضا ، وجاءا بآراء بسطناها فى مقالاتنا السابقة على الخالق والروح والوجود والموجودات لا تحتمل النقد .

نعم إنهما قالا بوجود خالق حكيم ، ولكنهما أشركا معه فى الوجود المادة ومثلها او وصورها ، على أنها أزلية فى درجة أزلية الخالق نفسه ، وهذا مما تنفيه بداهة العقل .

وقد جاءت القنبلة الذرية فنفت قدم المادة عمليا ، فأصبح تأثيرها فى المذهب المادى أشد بما لا يقدر من تأثيرها فى أعداء الديموقراطية فى الحرب الأخيرة ، فتحطم بتأثير حل تماسك قوى الذرة كل قول بأزلية المادة ، ولم يبق فى الوجود كله غير القوة ، وخلا الكون لتدبير قدرة أزلية تخلق ما نسميه مادة ، وتؤلف بها من الكائنات الجامدة والحية ما نشاهده وندهش من تنوعه فى عالمنا الأرضى ، وما لا نشاهده ولا نتخيله من الموجودات فى عوالم أخرى لا نهاية لها .

هنا يظهر خطأ الفلسفة اليونانية ، وكل فلسفة سبقتها أو تلتها ، فى ذهابها فى فهم المادة الفهم الذى نقضه العلم الطبيعى حديثا نقضا عمليا ، وفى هذا الوقت نفسه تجلت الحكمة الاسلامية تجليا باهرا بمذهبها فى وجود الخليقة ، وببعدها عن اتباع الظنون والأوهام .

مذهب الحكمة الاسلامية فيما بعد الطبيعة .

الطبيعة فى عرف العلماء المشتغلين بالنظر فى الوجود ، هى مجموع الكائنات أى العالم كله معتبرا وحدة تدبرها قوى واحدة ، ونواميس عامة ، تعمل فى أكبر الموجودات كما تعمل فى أصغرها ، لا يفلت من تدبيرها أصغر ذرة فى الأرض ولا فى السماء .

فلما جاء الانسان ودفعته قواه العقلية الى تفهم ما يحيط به ، اضطر الى افتراض وجود مدبر فوق الطبيعة ، وهنا أطلق العنان لأهوائه وأوهامه ، وأتى بما لا يقبله عقل ، ولا يمكن أن يسنده دليل ، مما يناسب الدركة التى هو فيها من الجهل .

فلما نشأت الفلسفات فى الصين والهند ومصر وبابل وغيرها ، كان مما شغل بال قادتها البحث فى أصل الوجود وقوام الموجودات ، فكان ما حصلوه مناسبا لدرجة معارفهم ، وليس القارئ فى حاجة بعد هذا لأن نذكر له أن أساس تلك البحوث كان الخيال المحض .

وعقبتها الفلسفة اليونانية فى نحو القرن السادس قبل المسيح ، فحدت من شططها كثيرا ، وكانت العقول قد ارتقت بارتقاء العلوم ، فجرت فى التحسس من علم ما وراء الطبيعة على ما سمحت لها به قواها التصورية فى حدود معارفها الكونية ، ولكنها لم تنج من الوقوع فى مزاعم هى أقرب الى الخيالات الوهمية ، منها الى التقريرات الفلسفية ؛ فذهب أشهرهم وهو أفلاطون الى القول بوجود الأصل المادى ومُثُل الموجودات أزليا مع الخالق على حد سوى .

ولم يعف تلميذه أرسطو واضع علم ما وراء الطبيعة ، عن مجال التخيلات أيضا ، فقال كما قال أستاذه بأن المادة الجامدة كانت موجودة من الأزل ، ولكنه أبدل كلمة المثل بالصور .

وقال أرسطو أيضا فى كتابه (الميتافيزيقا) أى علم ما بعد الطبيعة .

« العالم قسمان سماوى وأرضى ، أما السماوى فتمتع بحركة دائرية صادرة عن الله مباشرة ، والنجوم أزلية خالدة ! ، وهى مكونة من الأثير ، ولذلك لا تقبل الفساد !

« وسماء النجوم الثوابت هى مقر الكون والحياة الكاملة والنظام الثابت . وهذه النجوم كائنات لا يعتريها الهرم ، حية حياة سعيدة ، ودائبة على العمل بدون كلال ، وهى أقرب للألوهية من الانسان » !

وأرسطو لا يعترف بأن الخالق متولى الخليقة بالتدبير والتوجيه ، وقد خالف فى ذلك أستاذه أفلاطون الذى كان يقول بأن الله وإن كان لم يخلق المادة فإنه اعتنى بها ودبرها !

هذه أوجه الفلسفات التى أثرت عن الأقدمين فى مسألة ما بعد الطبيعة ، وهى كما يرى القارئ مفككة متناقضة ولا تحتمل النقد ، ناهيك أنه لم يبق لها فى العالم اليوم من ممثل فى أية بقعة من بقاع الأرض .

***

أما الحكمة الاسلامية فقد قررت أن للكون خالقا متصفا بجميع صفات الكمال ، ولكن العقل البشرى لا يستطيع معرفة كنهه ، كما جاء فى الكتاب الكريم : « يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون به علما » ، أبدع الوجود من عدم ، ومنح جميع الكائنات كل ما به قوامها وبقاؤها كما قال فى كتابه : « أعطى كل شىء خلقه ثم هدى » .

والاسلام يتفق مع جميع البشر فى هذه العقيدة ، ويزيد عنهم فى إبلاغ تنزيه الخالق الى أقصى حدوده ، تفاديا مما وقعت فيه الأمم كافة من إضافة مدركات وهمية الى هذه العقيدة . وقد وضع المسلمون قاعدة حاسمة لضمان بقاء هذا التنزيه ، فقالوا : « كل ما خطر ببالك فالله بخلاف ذلك » ؛ وليس بعد هذا رادع للشهوات العقلية عن الطموح الى الكلام عن الذات الالهية .

وقرر الاسلام أن للانسان روحا نسبها الخالق تشريفا لها الى نفسه ، فقال : « ونفخت فيه من روحى » ، وأنها تخلد بعد الموت فى عالم فوق هذا العالم يثاب فيه الانسان على ما عمل من خير ، ويعاقب على ما اجترح من سوء ؛ وأن الله خلق ملائكة وهم أرواح مجردة عن المادة يصرّفهم فيما يشاء من الشؤون ؛ وأنه اتخذ رسلا من البشر الى الناس وأوحى اليهم كتبا ليهدوهم الى أقوم سبل الحياة .

فهذه العقائد انعقد عليها إجماع البشر كافة فى كل زمان ومكان ، ولكن الذى امتازت به الحكمة الاسلامية ، هو ردع النفوس عن تناول هذه المقررات بالشروح والتأويلات ، اعتمادا منها على أن العقل العادى ، الذى يستمد معارفه من المحسوسات لا يستطيع أن يخوض فيها ويسلم من الخبط ، كما حدث للفلسفة إذ تناولتها على هذا الوجه فأتت فيها بما لا يسيغه عقل فضلا عن أن يقام عليه دليل .

ولما كانت الفطرة الانسانية لا تستطيع أن تقف جامدة حيال أمور يهمها فهمها والتوسع

فيها ، أكثر مما يهمها أى شىء آخر ، صرحت لها الحكمة الاسلامية بأن هذه الشؤون العلوية لا تخضع لسلطان العقل العادى ، لأنها تتعلق بما فوق الطبيعة ، ولا يمكن الوصول إليها وتحقيقها إلا باستخدام الحواس الباطنة ، والاتصال بواسطتها بالأرواح المجردة ، واستمداد تلك المعارف منها . ولم تشترط لبلوغ هذه الغاية ما يشترطه غيرها من ضرورة الانقطاع عن العالم الخارجى وسكنى الصوامع ، وتمضية الحياة فى الوحدة والتقشف ، بل هى تنهى عن ذلك ، ولا تتقاضى السالك فى هذه الطريق إلا شيئا واحدا ، وهو الاستقامة والعمل بوصايا الشريعة من دوام طلب العلم ، والتثبت فيه ، وتحرى الحق فى كل قول وعمل ، والأخذ بالأحسن من كل شىء ، وتطهير القلب من كل نزغة شيطانية ، ونزعة حيوانية ، وشهوة جاهلية ، وإدامة النظر والتأمل فى ماجريات الحياة ، واستشراق النور من خلال الحوادث الوجودية ، والادمان على السير فى هذه الطريق دون تعجل للثمرات ، ولا تهور فى المجاهدة ، ولا تنطع فى المحاسبة . قال الله تعالى : « إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة » ، فهو لا يشترط فى الاتصال بالملائكة غير الاستقامة على الطريق ؛ ومتى اتصل بهذه الأرواح المجردة ، وهذا الاتصال على درجات شتى ، انفتح أمامه طريق المعرفة ، وشعر بعمل حواسه الباطنة ، واتحد عقله العادى بعقله الباطن ، وشعر بحقيقة الحياة ، وتجلت له عظمتها ، وتبينت له حكمة تكاليفها الروحية ، وتبعاتها الدنيوية ، وتخلص من دواعى الحيوانية ، وتراءت له غايات سامية تغريه على إدمان المجاهدة ، ولا يزال يتنقل فى درجات الترقى حتى يبلغ شأوا لم يدر فى خلد أشد الناس تفاؤلا بمصير الانسانية .

وقد وعدت الحكمة الاسلامية ذويها بحصولهم على ثمرات جهادهم معجلة لا مؤجلة ، فقال تعالى : « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا ، وإن الله لمع المحسنين » .

هذه سبيل الحكمة الاسلامية فى شؤون ما وراء الطبيعة ، وفى أسلوب التحقق منها ، وهى سبيل ترضى أشد الناس طماعية فى وجدان الدليل عليها . ولما كان الدليل عليها لا يمكن أن يكون كلاميا ، بل أن يكون شهوديا محسوسا ، فقد آتتك به فيما نهجته لك من تكاليف . ومع هذا فقد تنبأت عن مجىء عهد تتجلى فيه هذه الحقائق بحيث لا يستطيع أحد أن يتجاهلها ، فقال تعالى : « سأريكم آياتى فلا تستعجلون » ، وصرح بما سيحققه العلم من صحة تلك الشئون العلوية حين يرتقى الانسان فى سلم المعرفة ، فتكون لديه بواسطة العلم نفسه ، أدلة محسوسة عليها ، كما هى الحال فى زماننا هذا فى مجال العلوم النفسية ، وقد اعترفت بها جامعات كبيرة مثل كمبردج واكسفورد ويورك وغيرها ، فقال تعالى : « سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ، أولم يكف بربك أنه على كل شىء شهيد » . وهو ما عبر عنه أشهر علماء العالم الاستاذ (كاميل فلاماريون) فقال فى كتابه (المجهول) : « ان لدينا الآن من الأدلة على وجود العالم الروحانى مثل ما لدينا منها على وجود العالم المادى » .

محمد فريد وجدى



دعاء الله بأسمائه

عن أبي هريرة رضى الله عنه ، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « إن لله تسعة وتسعين اسما ، مائة إلا واحدا ، من أحصاها دخل الجنة ؛ إنه وتر يحب الوتر » . رواه الشيخان .

المفردات

الاسم : ما دل على مسماه . واسمه تعالى شأنه : هو كل لفظ دل على ذاته سبحانه ، أو على معنى ثابت له ؛ الأول كلفظ الجلالة ، والثانى كالرحمن والرحيم . أحصاها : حفظها كما جاء فى إحدى روايات الشيخين ، أو دعا بها كما فى رواية أبى نعيم ، ويؤيده قوله تعالى : « ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها » ، أو أطاقها فأحسن رعايتها وتخلق بها ، على ما يأتى توضيحه . وأصل الاحصاء العد بالحصى ، لأنهم كانوا يعتمدونه فى العدد كاعتمادنا فيه على الأصابع ، ثم استعمل لمطلق العد . والوتر بفتح الواو وكسرها : الفرد ، أو ما لم يتشفع من العدد ، وأوتره أفذه ، ومنه أوتر صلاته إذا جعلها وترا .

المعنى

فى هذا الحديث وعد كريم من الصادق المصدوق صلوات الله وسلامه عليه ، بأن من أحصى أسماء الله التسعة والتسعين ، فتح الله له باب رحمته ، وكرمه بدخول جنته ، وأحل عليه رضوانه فلم يسخط عليه بعده أبدا . وليس المراد من إحصائها مجرد حفظها أو الدعاء بها ، وإن كان فى ذلك مثوبة وفضل ، فان هذا مما يستوى فيه البر والفاجر والعامل والخامل ؛ وإنما المراد حفظها باحسان القيام عليها والتخلق بآدابها . وإذاً فليس المراد من الوعد الكريم مجرد دخول الجنة ، فان ذلك مآل كل من مات على كلمة التوحيد موقنا بها ، وإن ذاق ما ذاق من عقوبة جرمه ، وعاقبة بغيه وظلمه ؛ ولكن المراد دخوله فى السابقين الأولين « مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا » .

ثم إن الإحصاء يقع بالقول تارة وبالعمل أخرى ؛ فالذي يكون بالقول أن يعلم العبد أن لله تعالى أسماء يختص بها كالأحد والمتعالى والجبار والقهار ، الى غير ذلك من صفات الجلال ، فيقرّ بها ويخضع عندها ؛ والذي يكون بالعمل أن يعلم أن له جل شأنه أسماء تطلق فى ظاهر الأمر على غيره ، كالرحيم والكريم والعفو والحليم ، إلى غيرها من صفات الجمال ، فيقتدى بها ويتحلى بمعانيها ، فيرحم ويكرم ويعفو ويحلم ، ما وضع كل وصف فى موضعه ، وما استطاع إليه سبيلا ولا يبعد أن يكون للعبد حظ من صفات الجلال أيضا فيتكبر على أعداء الله المستكبرين ، وينتقم لله من الظلمة الباغين ، وهكذا حتى يكون متخلقا بأسمائه تعالى وصفاته كلها ، على حسب حاله وطاقته ، ومقدار عبوديته لمولاه ذى الجلال والاكرام ، والقهر والانتقام ؛ وهذا ما يعنيه الصوفية بقولهم : « تخلقوا بأخلاق الله عز وجل (١) » وأما من حفظها عدا ، وأحصاها سردا ولم يعمل بها فمثله كمثل من حفظ القرآن ولم يعمل به ، وقد ثبت الخبر فى الخوارج أنهم يقرءون القرآن ولا يجاوز حناجرهم . ثم إنه يثاب كل منهما على العد ، والتلاوة والدعاء وإن اقترف المعاصي ، ولكن شتان ما بين العاملين والغافلين .

ولا تحسبن الحديث يحصر أسماءه تبارك وتعالى فى تسعة وتسعين ، بل هو يبشر محصيها بدخول الجنة مع السابقين الأولين كما أوضحنا . وإلا فأكثر أسمائه صفات ، وصفاته تعالى لا تتناهى .

وفى الحديث (٢) « أسألك بكل اسم هو لك ، سميت به نفسك ، أو أنزلته فى كتابك ، أو علمته أحدا من خلقك ، أو استأثرت به فى علم الغيب عندك ، أن تجعل القرآن ربيع قلبي ، ونور بصري ، وجلاء حزني ، وذهاب همي » .

والحكمة فى الاقتصار على هذه العدة أنها الأسماء الجوامع الدالة على ما عداها مما لا يحصيه إلا الله تباركت أسماؤه وجلت آلاؤه . ويؤثر عن بعض الحكماء أن العدد زوج وفرد ، والفرد أفضل من الزوج ، ومنتهى الإفراد من غير تكرار تسعة وتسعون ، لأن مائة وواحدا يتكرر فيه الواحد ، وإنما كان الوتر أفضل من الشفع لأن الأول من صفات الخالق والثانى من صفات المخلوق ، ولأن الشفع يحتاج الى الوتر من غير عكس . وقد يؤيد هذا قوله صلوات الله عليه « مائة إلا واحدا » بعد قوله « تسعة وتسعين » دفعا لشبهة التصحيف فى الخط والسمع ، بين التسع والسبع ، وفى هذا البدل من توكيد الكلام ونصوع البيان ما لا يخفى على ذى لب (٣) .

---

(١) دلنى البحث والاستقراء على أنه ليس بحديث ، وإن نسب الى النبي صلى الله عليه وسلم فى غير ما كتاب .

(٢) رواه أحمد وصححه ابن حبان . (٣) من [illegible]

ومعنى الوتر فى حقه سبحانه أنه واحد فى ذاته لا يقبل الانقسام والتجزئة ، واحد فى صفاته فلا شبيه له ولا مثيل ، واحد فى أفعاله فلا ظهير له ولا معين .

ومعنى محبته للوتر إثابته على الايتار المشروع فى الأعمال ورضاه عن ذلك أكثر من غيره لأنه رمز لوحدانيته ، وعنوان على كبريائه وعظمته ، ولذلك خلق السموات سبعا ، والأرضين سبعا ، وأيام الأسبوع سبعا ، وجعل أركان الاسلام خمسا ، وفرض الصلوات خمسا ، وجعل أعداد ركعاتها سبع عشرة . ثم اقتدى به إمام الموحدين صلوات الله وسلامه عليه فأمر بالإيتار فى كثير من الأعمال والطاعات ، كالطهارة وختام الصلوات ، وتكفين الأموات ، وأمر أن نجعل آخر صلاتنا من الليل وترا ؛ لنختم الليل كما ختمنا النهار ، برمز الوحدانية وهو الايتار .

ثم لا خلاف بين الثقات من العلماء أن أسماءه تعالى توقيفية ، فما لم يرد إطلاقه عليه سبحانه فى الكتاب أو السنة أو الاجماع لا تجوز تسميته به وإن صح معناه ، فتقول : يا رحيم ولا تقول يا رفيق ، وتقول : يا قوى ولا تقول يا جليد ، وتقول : يا كريم ولا تقول يا سخى ؛ فان ذلك من الالحاد فى أسمائه « ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون فى أسمائه » وهم الذين يعدلون عن الحق فيشركون به سبحانه ، أو يسمونه بما لم يسم به نفسه ، أو بما لا يعرف معناه . جلت أسماؤه وتعالت صفاته . هذا ، ولم تذكر الأسماء فى الصحيحين وإنما وردت فى الترمذى وغيره ؛ قال صاحب الفتح : ورواية الترمذى هى أقرب الطرق إلى الصحة ، وعليها عول غالب من شرح أسماء الله الحسنى ثم ساق الرواية . وهى مشهورة ميسورة .

وبعد ، فهل رأيت خطة أمثل وأقوم ، أو أسلوبا أجل وأحكم ، أو دعوة إلى التوحيد أشيع وأذيع من هذه التعاليم الزاكية النامية التى يحيى بها النبى صلى الله عليه وسلم كلمة الحق ثم يقيمها وينميها حتى تدخل كل قلب وتملأ كل نفس ، وتختلط باللحم والدم ، من الرأس الى القدم ، لئلا يقوم العبد إلا عليها ولا يتحرك أو يسكن إلا بها ، فهو يبرزها ويمثلها فى الأحوال كلها ، دقيقها وجليلها ، ولم لاتتبوأ هذه المنزلة ، وهى رسالة الله التى أرسل بها رسله ، ووصيته التى أقام عليها شرعه ؛ ثم هى مفتاح كل خير ونعمة ومغلاق كل شر ونقمة ، ولولاها لفسدت السموات والأرض ومن فيهن ؟ لقد رعاها صلى الله عليه وسلم حق رعايتها وتعهدها كما ينبغى لها ، حتى رسا أصلها ، وسما فرعها ، وآتت أكلها كل حين باذن ربها . ولعل هذا هو السر الأعظم والمقصود الأجل الأكرم الذى يتكشف لك عندما تطالع وجه هذا الحديث بعد النظرة الأولى ؛ وأكبر العلم أنه :

يزيدك وجهه حسنا   إذا ما زدته نظرا

ولكننا نقف عند نهاية الصفحات الثلاث ؟ لأنه تعالى وتر يحب الوتر ؟ طه محمد الساكت

المدرس بالأزهر

المشكلة الفلسفية العظمى

التأليه العقلي

— ١٧ —

المظهر الفلسفي لفكرة الألوهية

ب — الإدراكات الوسطى والحديثة

(٢) مذهب البانتييسم أو الوحدية :

يتلخص مذهب الوحدية أو " Le panthéisme " في أنه يجحد التعدد والاثنينية الحقيقيين كما يجحد الخلق من عدم ، وأنه يرى عدم انفصال الإله عن العالم ، وهذا التعبير الشامل — كما أشرنا الى ذلك سابقا — له معنيان مختلفان ، أحدهما أن العالم هو وحده الحق ، وأن الإله هو مجموعة أجزائه ، ويعرف هذا بمذهب وحدة الوجود الطبيعية أو المادية . ومن أشد القائلين به تشيعا له في العصور القديمة الهنود ، وفي العصور الحديثة « هو لباك » و « ديدرو » .

والمعنى الآخر هو أن الإله هو وحده الحق ، ومن هذا المبدأ يتفرع فرعان : الفرع الأول هو أن العالم ليس إلا مجموعة لانبثاقات فاضت عن الإله ، وهذا هو مذهب وحدة الوجود الروحانية . والفرع الثاني هو أن العالم ليس إلا مجموعة مظاهر يبدو فيها الإله في صور خيالية لا تخفى الحق إلا عن النظر القاصر ، وهذا هو مذهب الحلول . وفي هاتين الحالتين الأخيرتين ليس للعالم — سواء أكان انبثاقات أم مظاهر عليهما يختلف الاعتبار في ذلك — أية حقيقة ثابتة ولا أي جوهر مميز . ولا ريب أننا لسنا في حاجة الى التنبيه هنا الى أن أكثر متصوفي الاسلام النظريين هم على هذا المذهب ، ولهذا آثرنا أن ننتقي منهم اليوم نموذجا ليكون صورة صادقة لهذه الفكرة كما بدت في العصور الوسطى متأثرة بالأفلاطونية الحديثة . وأدق النماذج التي تصلح لهذا التصوير فيما نرى هو مذهب ابن عربي الذي نوجزه فيما يلي :

مذهب ابن عربي :

عرض محيي الدين بن عربي في كتابه « فصوص الحكم » لكثير من النظريات الفلسفية ، ولكنه لكي يكون في مأمن من مهاجمة المتعصبين قد مزج بتاريخ كل نبي من الأنبياء الذين تناول الكتابة عنهم في هذا السفر شيئا من هذه النظريات ، ليضعها تحت حماية ذلك

النبي على نحو ما يعبر أحد المستشرقين . فمن ذلك مثلا نظرية صدور العالم التي مزجها بتاريخ آدم فقرر أنه قد وقع فيضان : الأول هو الذي عنه وجدت المادة المستعدة لتقبل الصور ثم أعدها لقبول الحياة الإلهية . والثاني هو الذي أنتج الوجودات الشخصية بإظهار الكائنات التي أريدت بهذا الاعداد . وعن الفيض الأول نتجت الجواهر المعينة أو الكليات واستعداداتها المحددة لها في العلم الإلهي . وعن الثاني نتج التحقق الخارجي لهذه الأشياء ونتائجها المرادة منها .

وعنده أن هذا الفيض هو الحدث الذي به ينتج الفضل الإلهي نور الوجود في كل جوهر يستقبل الكائن دون أن يحصل انفصال بين الصورة المدركة في علم الله والإله نفسه ، كما تستقبل المرآة صورة الانسان دون أن ينفصل من هذا الانسان وجهه المنعكس على المرآة . وإذاً ، فصدور الخلق عند ابن عربي هو شبيه بانعكاس المعلومات الالهية على مرآة . وآدم هو عنده رمز لروح العالم أو هو لمعان هذه المرآة ، إذ أن الله أوجد العالم قبل آدم ولكنه كان وجودا غير حقيقي ، أي أنه كان ظلا محضا أو وجودا ماديا لا روح فيه ولا حياة كوجود لحما الذي صنع منه جسم آدم قبل نفخ الروح ، فلما وجد آدم ظهر الوجود الحقيقي للعالم . ومن هذا يبين أن آدم هو المبدأ النوراني اللطيف الذي أتم الاله به الوجود ومنحه به حقيقته ، كما يبين أيضا أن غاية الاله من إيجاد العالم هي أن يرى فيه جوهره الخاص . وآدم هو المبدأ الروحاني الذي به تحققت هذه الرؤية ، فكان بالنسبة الى الاله كالانسان للعين (١) .

من هذا يتضح جيدا أن ابن عربي كان يؤمن بوحدة الوجود وإن كان قد أنفق في سبيل حجبها عن الجماهير مجهودا عظيما دفعه اليه حرصه على الحياة بعد ما أفزعته ذكريات الحلاج ويحيي السهروردي .

غير أنه لم يصعب على الخاصة من القدماء ولا على الباحثين من المحدثين أن يستشفوا هذه الوحدية في كثير من عباراته العلمية وقصائده الأدبية . فمن ذلك مثلا قوله في كتاب « الفتوحات » ما يلي :

« ومعلوم ثان هو الحقيقة الكلية التي هي للحق وللعالم ، لا تتصف بالوجود ولا بالعدم ولا بالحدوث ولا بالقدم ، إذ هي في القديم إذا وصف بها قديمة ، وفي المحدث إذا وصف بها محدثة ، فلا تعلم المعلومات قديمها وحديثها حتى تعلم هذه الحقيقة ، ولا توجد هذه الحقيقة حتى توجد الأشياء الموصوفة بها ، فإن وجد شيء من غير عدم متقدم كوجود الحق وصفاته ، قيل فيها : موجود قديم لاتصاف الحق بها ، وإن وجد شيء عن عدم كوجود ما سوى الله تعالى وهو المحدث الموجود بغيره قيل فيها : محدثة ، وهي في كل موجود بحقيقتها فإنها لا تقبل التجزؤ ، فما فيها كل ولا بعض ، ولا يتوصل الى معرفتها مجردة عن الصورة بدليل ولا برهان . ومن هذه الحقيقة

(١) انظر صفحة ٢٦٠ وما بعدها من كتاب الغزالي للبارون كارادي فو

وجد العالم بوساطة الحق تعالى ولم تكن بموجودة فيكون الحق قد أوجدنا من موجود قديم يثبت لنا القدم . وكذلك لتعلم أيضا أن هذه الحقيقة لا تتصف بالتقدم على العالم ولا بالتأخر عنه ، ولكنها أصل الموجودات عموما ، وهى أصل الجوهر وفلك الحياة والحق المخلوق به وغير ذلك ، وهى الفلك المحيط المعقول ، فإن قلت : إنها العالم صدقت ، أو إنها ليست العالم صدقت . تقبلُ هذا كله وتتعدد بتعدد أشخاص العالم ، وتتنزه بتنزيه الحق . وإن أردت مثالها حتى تقرب الى فهمك فانظر فى العودية فى الخشبة والكرسى والمحبرة والمنبر والتابوت ، وكذلك التربيع وأمثاله من الأشكال فى كل مربع مثلا من : تابوت وبيت وورقة ، فالتربع والعودية يحققانها فى كل شخص من هذه الأشخاص ، وكذلك الألوان كبياض الثوب والجوهر والكاغد والدهان والدقيق من غير أن تتصف البياضية المعقولة بالانقسام حتى يقال : إن بياض الثوب جزء منها ، بل حقيقتها ظهرت فى الثوب كما ظهرت فى الكاغد ، وكذلك العلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر وجميع الأسماء كلها » . وقوله فى نهاية الفصوص :

« قال تعالى : أنا عند ظن عبدى بى ، أى لا أظهر له إلا فى صورة معتقده ، فإن شاء أطلق وإن شاء قيد ، فالإله المعتقدات تأخذه الحدود ، فهو الإله الذى وسعه قلب عبده ، فإن الإله المطلق لا يسعه شىء لأنه عين الأشياء وعين نفسه ، والشىء لا يقال فيه يسع نفسه ولا يسعها »

وقال فى الفتوحات :

« بدء الخلق الهباء ، وأول موجود فيه الحقيقة المحمدية الرحمانية الموصوفة بالاستواء على العرش الرحمانى وهو العرش الإلهى ، ولا أين يحصرها لعدم التحيز . وممّ وجد ؟ وجد من الحقيقة المعلومة التى لا تتصف بالوجود ولا بالعدم . وفيم وجد ؟ . فى الهباء . وعلى أى مثال وجد ؟ على المثال القائم بنفس الحق المعبر عنه بالعلم به . ولم وجد ؟ لإظهار الحقائق الإلهية . وماغايته ؟ . التخلص من المزجة فيعرف كل عالم حظه من منشئه من غير امتزاج ، فغايته إظهار حقائقه ومعرفة أفلاك العالم الأكبر ، وهو ما عدا الإنسان والعالم الأصغر يعنى الإنسان روح العالم وعلته وسببه وأفلاكه ومقاماته وحركاته وتفصيل طبقاته فكما أن الإنسان عالم صغير من طريق الجسم ، كذلك هو أيضا إله حقير من طريق الحدوث . وصح له التأله ، لأنه خليفة الله فى العالم ، والعالم مسخر له مألوه كما أن الإنسان مألوه لله » .

ومن شواهد قوله بوحدة الوجود غير الذى تقدم

فلولاه ولولانا — لما كان الذى كانا
فإنا أعبدٌ حقا — وإن الله مولانا
وإنا عينه فاعلم — إذا ما قلت إنسانا
فلا تحجب بإنسان — فقد أعطاك برهانا

فكن حقا، وكن خلقا   تكن بالله رحمانا
وغذ خلقه منه   تكن روحا وريحانا
فأعطانا الله ما يبدو   به فينا وأعطانا
فصار الأمر مقسوما   بإياه وإيانا

هذه هي الصورة التي كان عليها مذهب وحدة الوجود في العصور الوسطى والتي لا تعدو أنها مزيج من عناصر فلسفية ودينية متباينة المشارب والاتجاهات، ولكن أهمها الإشراقية الاسكندرية، وسنمضي في الفصل الآتي بوحدة الوجود عند فلاسفة الغرب المحدثين ؟

الدكتور محمد غلاب
أستاذ الفلسفة بالجامعة الأزهرية

العظات البالغة

وعظ حكيم قوما فقال لهم :

يا قوم استبدلوا العوارى بالهبات تحمدوا العقبى ، واستقبلوا المصائب بالصبر تستحقوا النعمى ، واستديموا الكرامة بالشكر تستوجبوا الزيادة ، واعرفوا فضل البقاء فى النعمة ، والغنى فى السلامة قبل الفتنة الفاحشة ، والمثلة البينة ، وانتقال العمل ، وحلول الأجل ، فإنما أنتم فى الدنيا أغراض المنايا ، وأوطان البلايا ، ولن تنالوا نعمة الا بفراق أخرى ، ولا يستقبل منكم معمر يوما من عمره الا بانتقاص آخر من أجله ، ولا يحيا له أثر ، فأنتم أعوان الحتوف على أنفسكم ، وفى معاشكم أسباب منایاکم لا يمنع شيء منها ، ولا يشغلكم شيء عنها ، فأنتم الاخلاف بعد الاسلاف ، وستكونون أسلافا بعد الاخلاف ، بكل سبيل منكر صريع منعفر ، وقائم ينتظر . فمن أى وجه تطلبون البقاء وهذا الليل والنهار لم يرفعا شيئا قط إلا أسرعا الكرة فى هدمه ، ولا عقدا أمرا قط إلا رجعا فى نقضه .

وقال على بن أبى طالب أمير المؤمنين :

أوصيكم بخمس لو ضربت عليها آباط الابل لكان قليلا : لا يرجون أحدكم إلا ربه ، ولا يخافن إلا ذنبه ، ولا يستحى إذا سئل عما لا يعلم أن يقول لا أعلم ، وإذا لم يعلم الشيء أن يتعلمه . واعلموا أن الصبر من الايمان بمنزلة الرأس من الجسد ، فاذا قطع الرأس ذهب الجسد .

وقال رجل لبعض الحكماء : عظنى ، فقال له :

لا يراك الله بحيث نهاك ، ولا يفقدك من حيث أمرك .

وقال أبو جعفر لسفيان : عظنى ، فقال له :

وما عملت فيما علمت ، فأعظك فيما جهلت ؟

حياة رجالات الإسلام

خالد بن الوليد

— ٢١ —

بين خالد بن الوليد ومسيلمة الكذاب :

قتل الله مسيلمة وفض جمعه ، فظن قائد المسلمين خالد رضى الله عنه أنه لم يبق من بنى حنيفة أحد إلا من لا ذكر له ، ولا قتال عنده ، فقال لمجاعة بن مرارة وهما واقفان على مسيلمة قتيلا : يا مجاعة هـذا صاحبكم الذى فعل بكم ما فعل ؟ فقال مجاعة : قد كان ذلك يا خالد ، ولا تظن أن الحرب انقطعت بينك وبين بنى حنيفة وإن قتلت صاحبهم ، إنه والله ما جاءك إلا سرعان الناس ، وإن جماعة الناس وأهل البيوتات لفى الحصون ، فانظر — وكان مجاعة قد بدأ ينسج فى خيوط خدعته — فرفع خالد رأسه وهو يقول : قاتلك الله ، ما تقول ؟ قال : أقول الحق ، فنظر خالد فاذا السلاح وإذا الحلق على الحصون ، فرأى أمرا غمه ، ولا سيما وأن المسلمين قدملوا القتال بعد أن قتل منهم من قتل ، وعامة من بقى منهم جريح ، وأرادوا الرجوع على الظفر . لكن خالدا ليس الرجل الذى تهزه الأزمات ، فأدركته رجوليته وصاح فى المسلمين : ياخيل الله اركبوا ، فهب جند الاسلام سراعا ولبوا نداء قائدهم ، فقال مجاعة الحنفى : أيها الرجل إنى لك ناصح ، إن السيف قد أفناك وأفنى غيرك ، فتعال صالحك عن قومى ، فمال خالد الى الصلح لما رأى من حال المسلمين ومصاب أهل السابقة منهم وكثرة جراحات سائرهم مع عجف الكراع وطول اللقاء ، فرق لهم وأحب الموادعة ، وقبل الصلح على الصفراء والبيضاء والحلقة والسلاح والكراع ونصف السبى ، فلما فتحت الحصون وانكشفت الحقيقة عن خدعة مجاعة ، ولم ير خالد إلا النساء والصبيان والضعفاء قال لمجاعة : ويحك خدعتنى ! فقال : هم قومى ، ولم أستطع إلا ما صنعت .

لقى هذا الصلح فى أول أمره معارضة شديدة من الجانبين ، فعارضه من بنى حنيفة سلمة ابن عمير وقال لقومه : قاتلوا عن أحسابكم ، ولا تصالحوا على شىء فان الحصن حصين ، والطعام كثير ، وقـد حضر الشتاء . وهذا كلام رجل مخادع أو مخدوع ، ينطقه الوتر والضغينة ،

وقد عرف من قومه ما عرف مجاعة الذى قال يرد عليه : يا بنى حنيفة أطيعونى واعصوا سلمة فانه رجل مشئوم قبل أن يصيبكم ما قال شرحبيل بن مسيلمة قبل أن تستردف النساء غير رضيات وينكحن غير حظيات ، فقبلوا قوله وأجازوا صلحه .

وعارض هـذا الصلح من المسلمين فريق من الأنصار بزعامة أسيد بن حضير وأبى نائلة فانهما قالا لخالد : اتق الله ولا تقبل الصلح ، فقال خالد : والله قد أفنا كم السيف ، فقال أسيد وإنه قـد أفنى خيرنا أيضا ، قال خالد : فمن بقى منكم جريح ، قال أسيد : وكذلك من بقى من القوم جرحى ، لا تدخل فى الصلح أبدا ، اغد بنا عليهم حتى يظفرنا الله عليهم أو نبيد عن آخرنا ، احملنا على كتاب أبى بكر « إن أظفرك الله ببنى حنيفة فلا تبق عليهم » فقـد أظفرنا الله وقتلنا رأسهم فمن بقى منهم أكل شوكة ، ولـكن خالدا وهو قائد المسلمين كان قد أمضى الصلح ، وما كان يجوز له أن ينقض ما أبرمه من غير عذر يأتيه من قبل العدو ، فصمم على رأيه ولم ينحرف عنه ووافقه سائر المسلمين ، ولـكنهم لم يمسوا حتى أتاهم كتاب من أبى بكر يقطر دما ، قدم به مسلمة بن سلامة بن وقش وفيه يقول « بسم الله الرحمن الرحيم ، أما بعد فاذا جاءك كتابى فانظر فان أظفرك الله ببنى حنيفة فلا تستبق منهم رجلا جرت عليه المواسى » .

فعادت الأنصار الى مقالتها فى معارضة الصلح ، وقالوا لخالد : أمر أبى بكر فوق أمرك ، فلم يتزحزح خالد عن رأيه الأول وفاء لما أعطى ، وقال لهم : إنى والله ما صالحت القوم إلا لما رأيت من رقتكم ، ولما نهكت الحرب منكم ، وقوم قد صالحتهم ومضى الصلح فيما بينى وبينهم والله لو لم يعطونا شيئا ما قاتلتهم ، وقد أسلموا ، ثم كتب الى أبى بكر بالصلح الذى تم وقال له فى كتابه « إنى لم أصالحهم حتى قتل من كنت أقوى به وحتى عجف الكراع ونهك الخف ونهك المسلمون بالقتل والجراح » .

تم الصلح وأقبل بنو حنيفة على خالد فى عسكره يبايعونه ويبرءون مما كانوا عليه ، غير أن سلمة بن عمير وهو صاحب المعارضة فى الصلح من بنى حنيفة كان قـد أضمر غدرة بخالد ، فقال لمجاعة : استأذن لى على خالد أكلمه فى حاجة له عندى ونصيحة ، وقد أجمع أن يفتك به ، فـكلم مجاعة خالدا فأذن له ، فأقبل سلمة بن عمير مشتملا على السيف يريد ما يريد ، ولـكن نور الايمان فى قلب خالد كشف عن ضمير سلمة ، وكأنما قرأ بفراسته على وجهه سوء قصده فلما رآه مقبلا قال : من هذا المقبل ؟ قال مجاعة : هذا الذى كلمتك فيه وقد أذنت له ، قال : أخرجوه عنى ، فأخرجوه ففتشوه فوجدوا معه السيف ، فلعنوه وسبوه وأوثقوه ، وقالوا له : لقد أردت أن تهلك قومك ، وايم الله ما أردت إلا أن تستأصل بنو حنيفة ، وايم الله لو أن خالدا أعلم أنك حملت السلاح لقتلك ، وما نأمنه إن بلغه أن يقتل الرجال ويسبى النساء بما فعلت ، ويحسب أن ذلك عن ملأ منا . ولـكنه أفلت من الحصن فعمد الى عسكر خالد فصاح به المعسكر فقتل نفسه .

ولما تم استسلام بنى حنيفة وبيعتهم على الاسلام أمر خالد بالحصون فألزمها الرجال ، وحلف مجاعة بالله لا يغيب عنه شيئا مما صالحه عليه ، ولا يعلم أحدا غيب شيئا إلا رفعه الى خالد ، ثم فتحت الحصون ، وأخرج ما فيها من السلاح والحلقة والكراع والذهب والفضة وقسمه على الجند ، وعزل الخمس فأرسل به الى الخليفة ، وكان أبو بكر رضى الله عنه فى هم شديد من جراء هذه الواقعة فكان يستروح الى الخبر بقدر ما يجىء رسول خالد ، فخرج يوما الى ظهر الحرة ومعه عمر بن الخطاب ، وسعيد بن زيد ، وطلحة بن عبيد الله ، ونفر من المهاجرين والأنصار فلقى أبا خيثمة النجارى رسول خالد إليه ، فقال له : ما وراءك يا أبا خيثمة ؟ قال : خيرا يا خليفة رسول الله ، قد فتح الله علينا اليمامة ، وهذا كتاب خالد إليك ، فسجد أبو بكر وحمد الله تعالى ، واستوصف أبا خيثمة الواقعة ، فجعل يصفها له ، ويذكر صنيع خالد ، ويسمى من قتل من أهل السوابق وحفظة القرآن ، حتى قال يا خليفة رسول الله أتينا من قبل الأعراب ، انهزموا بنا وعودونا ما لم نكن نحسن حتى ظفرنا الله بعد .

ولما ذكر أبو خيثمة الصلح قال أبو بكر : ليت خالدا لم يصالحهم وأنه حملهم على السيف ، فما بعد هؤلاء المقتولين يستبقى أهل اليمامة ، ولن يزالوا من كذابهم فى بلية الى يوم القيامة إلا أن يعصمهم الله .

وقد قدم وفد بنى حنيفة على أبى بكر رضى الله عنه ، وتختلف روايات التاريخ ، فبعضها يذكر أن خالدا أرسل الوفد وبقى ينتظر أمر الخليفة فكتب اليه « أن سر الى العراق حتى تدخلها » ، وبعض الروايات يذكر أن خالدا لما فرغ من بنى حنيفة قفل الى المدينة ومعه سبعة عشر رجلا من بنى حنيفة فيهم مجاعة بن مرارة وإخوته ، فدخل المسجد وعليه قباء عليه صدأ الحديد ، متقلدا بالسيف معتما فى عمامته أسهم ، فمر بعمر بن الخطاب فلم يكلمه ، ودخل على أبى بكر فرأى منه ما يحب ، وسأله أبو بكر عن أهل البلاء فى هذه الوقعة ، فقال خالد : كان البلاء كله للبراء بن مالك والناس له تبع ، ثم قال الصديق للحنفيين : ويحكم ما هذا الذى استنزل منكم ما استنزل ؟ قالوا : يا خليفة رسول الله قد كان الذى بلغك مما أصابنا ، كان امرأ لم يبارك الله عز وجل له ولا لعشيرته فيه ، ثم [illegible] منها ، فقال لهم : سبحان الله ! ويحكم إن هذا الكلام [illegible]

«ما تيسر» من الفلسفة

— ٩ —

عرفنا فى الكلمة السابقة مكانة العلم والفلسفة فى المغرب والأندلس ، وتبينا أنه كان من الضرورى أن يعنى الفلاسفة هناك بالتوفيق بين الحكمة والشريعة ، والآن نتحدث عن ابن طفيل وعمله فى هذا السبيل .

—

فى هذا القسم الثانى من المملكة الاسلامية (المغرب والأندلس) ظهر ، قبل ابن طفيل ، الفيلسوف ابن باجة ، وهو أبو بكر محمد بن يحيي المعروف بابن الصائغ أيضا ، والمتوفى عام ٥٣٣ هـ — ١١٣٨ م .

ولم يصل الينا عن هذا المفكر الفيلسوف ما يدل دلالة أكيدة على عمله للتوفيق بين الحكمة والشريعة ؛ ولكن المستشرق الفرنسى المعروف الأستاذ « ليون جوتييه » يؤكد أنه لم ينس هذا ، وإنما قصر أجله وكثرة مشاغله حالا بينه وبين أن يخصص رسالة من رسائله للتوفيق كما فعل أسلافه (١) . فقد عاش عيشة مضطربة ، وشغلته الدنيا ، حتى فاجأته المنية ، كما يقول ابن طفيل نفسه ، قبل ظهور علمه وبث حكمته (٢) .

وهذا التأكيد من « جوتييه » له ما يبرره فيما نرى ؛ إذا لاحظنا أنه عاش فى بيئة كان يخشى فيها المفكر الحر على نفسه ، حتى إن معاصره مالك بن وهيب الأشبيلى أضرب ظاهرا عن النظر فى العلوم الفلسفية لما لحقه من المطالبات فى دمه بسببها ؛ وإذا لاحظنا أيضا أنه (ابن باجه) استثار عداوة كثير من مناوئيه وحساده ، ومن بينهم الكاتب المعروف الفتح ابن خاقان ، فأثاروا عليه الشعب والحكومة ، واتهموه بالالحاد والخروج عن الدين (٣) .

وابن طفيل أو الطفيل هو أبو بكر محمد بن عبد الملك القيسى ، معاصر ابن باجه وابن رشد ، فكان ثلاثتهم درارى لامعة فى سماء الأندلس ؛ إلا أنه رأى الحياة قبل ابن رشد ببضع عشرة عاما وفارقها قبله كذلك ، إذ توفى بمراكش عاصمة دولة الموحدين عام ٥٨١ هـ .

وكان من حظه الحسن أن كان قضى الشطر الأكبر من حياته فى كنف أبى يعقوب يوسف ابن عبد المؤمن خليفة الموحدين ، واجتمعا معا على حب العلم والعمل على الأعلاء من شأنه وشأن رجاله ؛ حتى ليذكر المراكشى فى كتابه المعجب أن هذا الخليفة « لم يزل يجمع الكتب من أقطار الأندلس والمغرب ، ويبحث عن العلماء وخاصة أهل علم النظر ، الى أن اجتمع له منهم ما لم يجتمع لملك قبله ممن ملك المغرب » (٤) .

---

(١) نظرية ابن رشد فى التوفيق بين الدين والفلسفة بالفرنسية ، ص ١٦٤ (٢) قصة حى بن يقظان طبعة دمشق ص ١٤ (٣) طبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة جـ ٢ ص ٦٢ (٤) المعجب ، طبع أوربا ، ص ١٧٢

وهـذه الحظوة لدى الموحدين التي كانت من حظ ابن طفيل ، هيأت له عيشته مستقرة وادعة ، فـكان أن أقبل على كتب العـلم والفلسفة يعب منها وينهل ؛ يساعده فطرة مواتية ، وإرادة قوية ، وعقـل ألمعى ، وشيوخ ثقات فى الفلسفة متحققون بها . وكان ذلك أن صار صاحب الخليفة ووزيره وطبيبه وجليسه ، حتى لقد كان — كما يذكر المراكشى — يقيم معه فى القصر أياما ليلا ونهارا لا يظهر .

ولا غرو ! فقد كان هذا الفيلسوف أحد حسنات الدهر ، كما انتهى بأن حذق الفلسفة وصار متحققا بجميع أجزائها ، وإن كان قد صرف عنايته فى آخر عمره إلى العلم الألهى ونبذ ما سواه(١) .

ومهما كان من أمر ابن طفيل ، فان الذى يعنينا الحديث عنه الآن هو عمله فى التوفيق بين الحـكمة والشريعة ، أو بين العقل والقلب والإيمان ، وبيان مجهوده فى هذا السبيل .

أما إحساسه بضرورة هـذا التوفيق ، فقد كان لأنه مؤمن ولأنه فيلسوف ، ولأنه يرى نوائب الدهر فى أمثاله . وهـذا الأحساس يعبر عنه المراكشى إذ يقول : « وكان حريصا على الجمع بين الحـكمة والشريعة : معظما لأمر النبوات ظاهرا وباطنا » (٢) .

إلا أننا لا نملك من مؤلفاته أو آثاره الفلسفيـة إلا قصته « حى بن يقظان » ، ولعلها تكفينا لبيان رأيه فى هذا التوفيق ووسائله إليه ؛ إنه من الممكن أن نقول مع الأستاذ « جوتييه » بأن الغرض من هذه القصة الفلسفية هو بيان اتفاق الحـكمة والشريعة . والتدليل على هذا الاتفاق . وسيظهر لنا هذا عما قليل ، بعد تحليل هذه القصة وتبين فلسفته وأصولها .

لقـد جعل ابن طفيل بطله حى بن يقظان يولد وينشأ فى جزيرة وحده ، لا أنيس له فيها ولا جليس ، وجعله يصـل منتقلا من المحسوس الى المعقول — ومستعملا حواسه أولا ثم عقله أخيرا — إلى إدراك العـالم الذى نشأ فيه ، والـكون الذى يحيط به ، والخالق الذى أبدع هذا الـكون ، كما أدرك كذلك نفسه وهو جزء من هذا العالم .

إنه عرف عالم الـكون والفساد بتصفح جميع الأجسام التى فى هـذا العـالم ، من حيوان ونبات وجماد ، وعرف ما تشترك فيه وما به يكون الافتراق فيما بينها ؛ وانتهى فى هذا إلى أن كل موجود يرجع إلى مادة أو هيولى وصورة ، وأن أحدهما لا يستغنى عن الآخر .

ثم انتقل الى العـالم الروحانى فأدركه ، وعرف معنى النفس والروح وما إليهما . ثم توصل بالمشاهدة وإعمال العقل إلى أن كل فعل لا بد له من فاعـل ؛ فآمن بما نسميه مبدأ السببية ، وبأن كل حادث لابد له من محدث ، بل انتهى إلى أن الأفعال كلها ترجع أخيراً إلى فاعل واحد ، ولذلك يقول الله تعالى : « فلم تقتلوهم ولـكن الله قتلهم ، وما رميت إذ رميت ولـكن الله رمى » .

(١) المراكشى ص ١٧٢ (٢) نفسه

وكان من ذلك طبعا أن انتهى الى أن العالم حادث من جملة الحوادث ؛ إلا أنه ، لاعتبارات وأنظار مختلفة ، انتهى الى أن « العالم كله بما فيه من السموات والأرض والكواكب ، وما بينها وما فوقها وما تحتها فعله وخلقه ، ومتأخر عنه بالذات وإن كان غير متأخر بالزمان (١) »

وأخيرا ينتقل بنا الفيلسوف الى وصف الملة التي كانت توجد في عصر بطله حي بن يقظان ووصف الناس الذين كانوا يعيشون في جزيرة أخرى ويدينون بتلك الملة ؛ التي هي من الملل الصحيحة المأخوذة عن بعض الأنبياء المتقدمين ، والتي ليست شيئا آخر غير دين الاسلام .

ثم يجعل بطله يلتقي برجل من أهل هذه الجزيرة صاحبة تلك الملة ، فاذا بحي يقص ما وصل إليه على هذا الرجل وهو أسال ؛ فيتبين أسال « أن جميع الأشياء التي وردت في شريعته ، من أمر الله عز وجل وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وجنته وناره ، هي أمثلة هذه التي شاهدها حي بن يقظان ، فانفتح بصره ، وانقدحت نار خاطره ، وتطابق عنده المعقول والمنقول » . (٢) إلا أن سائر أهل الجزيرة لم يسمعوا لحي حين كاشفهم بما كاشف به أسال بل أعرضوا عنه تماما بقلوبهم ، ولم يؤمنوا إلا بما يعرفون من مثل هذه الحقائق ، فأعرض عنهم ويئس من صلاحهم . « وتطابق عنده المعقول والمنقول » ، هذا هو الغرض الذي رمى إليه ابن طفيل من قصته الفلسفية .

إنه رمى الى أن المرء يستطيع أن يصل بعقله الى ما جاء به الدين من حقائق مختلفة ، وأن الحقائق التي عرفت بالدين أو بالفلسفة متطابقة تماما .

كما أراد أيضا أن يبين ما عنى أسلافه الفلاسفة والمفكرون ببيانه من أن الناس طبقات ؛ فنهم من لا يطيق معرفة الحقائق عارية بذاتها ، فالخير له يكون في الانتفاع بالشريعة وما ضربته لهذه الحقائق من رموز وأمثال ، وإلا إن حاول المعرفة الحقة ساء أمره ووقع في الضلال ؛ ومنهم هؤلاء الذين وهبوا استعدادات وعقولا ارتفعوا بها عن العامة ، وهؤلاء تفيدهم المكاشفة بذاتها . ولهذا وذاك يجب أن تكون تعاليم للخاصة وأخرى للعامة ، وبذلك لا يصطدم الدين بالفلسفة ، ويقرر بينهما الوئام والوفاق (٣) .

وهكذا ، نرى لابن طفيل رأيه في الصلة بين الدين والفلسفة ، ووسائله في التوفيق بينهما وجهده المشكور في هذه الناحية التي تعتبر — كما قلنا من قبل — معقد الطرافة في الفلسفة الاسلامية ؟

محمد يوسف موسى
المدرس بكلية أصول الدين بالأزهر

(١) حي بن يقظان ص ٨٣ (٢) نفسه ص ١٣٢ (٣) نفسه ص ١٣٨ وما بعدها .

بحوث فى التصوف

البحث الرابع فى الحلول والاتحاد

شاع بين بعض الصوفية عبارات تشعر فى ظاهرها باتحاد الله تعالى بخلقه أو حلوله فيهم كما نقل عن الحلاج فى عبارته المشهورة (أنا الحق) وأمثال هذه العبارة .

والكلام فى هذا الموضوع يتشعب إلى ناحيتين :

الأولى : ما مفهوم الاتحاد والحلول ؟ وما حكمهما فى جانب الله تعالى ؟

أما الاتحاد فذكروا له معانى مختلفة :

فقيل أولا : الاتحاد : أن يصير شىء بعينه شيئا آخر ، أى أن الشىء الأول يصير بنفسه شيئا آخر من غير أن يزول عنه شىء أو يزيد عليه شىء . وكأن هذا هو المفهوم الحقيقى للاتحاد إذ هو المتبادر عند الاطلاق .

نتصور هذا المعنى الحقيقى على وجهين :

الأول : أن يكون هناك شيئان كعلى وخالد فيتحدان بأن يصير على خالدا وبالعكس ، ففى هذا الوجه قبل الاتحاد شيئان وبعده شىء واحد كان حاصلا قبله .

الثانى : أن يكون هناك شىء واحد فيصير هو بعينه شخصا آخر غيره ، فحينئذ يكون قبل الاتحاد أمر واحد وبعده أمر آخر لم يكن قبله بل بعده .

هذا المعنى الحقيقى للاتحاد بصورتيه باطل ضرورة فى كل شيئين ، فى ممكن وممكن ، فى ممكن وواجب ، لأن فيه مغايرة بين الشىء ونفسه ، إذ هو عبارة عن صيرورة الشىء المشخص الى شىء آخر بدون أن يزول عن الأول شىء أو يزيد عليه شىء . وإذا كان كذلك فكيف يكون هناك شىء آخر صار إليه الشىء الأول مع بقائه بعينه لم يزل منه شىء ولم يزد عليه شىء .

هذا ويختص اتحاد الواجب بغيره هذا الاتحاد بوجه آخر من البطلان هو أن يصير الواجب ممكنا والممكن واجبا ، فقد قام البرهان على أن الواجب واحد وما عداه ممكن ، فلو اتحد شىء بالواجب كان الواجب ممكنا وبالعكس .

فاتحاد شىء بشىء هذا الاتحاد محال مطلقا من غير حاجة الى بينة .

وقيل ثانيا : الاتحاد عبارة عن انعدام شىء وحصول آخر بدله ، إما باعتبار انعدام خصوصية ذاتية من الأول حل محلها خصوصية ذاتية أخرى كصيرورة الماء هواء ، وإما

باعتبار انعدام خصوصية عرضية من الأول حل محلها خصوصية عرضية أخرى كصيرورة الأسود أبيض مثلا .

الاتحاد بهذين التصويرين يستحيل أن يقع بين الواجب وغيره ، فلا يتحد شيء ما بالواجب هذا الاتحاد ، فان فى ذلك تغير الواجب من حقيقة الى أخرى ، وفى هذا فناء لحقيقة الواجب ، فكيف بعد ذلك يكون واجبا ؟

وكذلك يستحيل أن يصير الواجب ويتحول من صفة حقيقية الى أخرى كما هو التصوير الثانى للاتحاد ، فان صفات الواجب الحقيقية مقتضى ذاته ولوازمها ، وإلا كان مستكملا محتاجا الى الغير فى كماله ، ولا شك أن ذاته أزلية فمقتضاها يجب أن يكون أزليا كذلك فلا يصح التغير فى ذاته من صفة الى أخرى .

وأما الحلول : فهو استقرار الحال فى المحل بأى نحو من أنحاء الاستقرار ، سواء كان استقرار جسم فى مكان ، أو عرض فى جوهر ، أو صورة فى مادة كما هو رأى الحكماء ، أو امتزاج شيء فى شيء وسريانه فيه كالماء فى العود الأخضر والنار فى الهشيم ، أو صفة فى موصوف كصفات المجردات .

الحلول بهذه المعانى لا يجوز على الواجب جل شأنه ، فانه فيما عدا الصورة الأخيرة من عوارض الماديات ، والواجب ليس بمادى بل مجرد عن المادة وخصائصها . وقد أفاض المتكلمون والفلاسفة فى ذلك فى بحث التنزيهات فى أنه ليس بجسم ولا عرض ولا فى جهة الخ ، وفى الصورة الأخيرة كباقى الصور يقتضى احتياجه الى المحل والاحتياج قرين الامكان .

الناحية الثانية :

قلنا فى مفتتح البحث إنه شاع عن بعض الصوفية ألفاظ تشعر فى ظاهرها بالحلول والاتحاد كما نقلناه عن الحلاج ، والآن نريد أن نبحث ماذا يريد أولئك المتصوفة بتلك العبارات الموهمة ؛ هل يريدون بها ذلك الظاهر فيكون الغرض من تلك التصريحات إنما هو التعبير عن مذهب وعقيدة يدينون بها ، أم لا يريدون هذا الظاهر بل وصل أولئك المتفوهون الى مشاهد ومقامات استعصت عن البروز والتعبير إلا فى مثل تلك العبارات الموهمة ؟

أقول : ذكر صاحب المواقف صريحا أن هناك طائفة من الصوفية دانوا بالحلول والاتحاد ، وجرى على ذلك صاحب المقاصد ، غير أنه أثبت مذهبا لبعض الصوفية يوهم الحلول والاتحاد وليس منهما فى شيء .

قال صاحب المقاصد ما ملخصه بعد أن برهن على استحالة الحلول والاتحاد فى الواجب كما

سمعت قبل ؛ قال : والاحتمالات التى تذهب إليها أوهام المخالفين فى هذا الأصل (يعنى امتناع الحلول والاتحاد عليه تعالى) ثمانية :

حلول ذاته تعالى أو صفته فى بدن إنسان أو روحه ، وكذلك الاتحاد ، والمخالفون منهم نصارى ومنهم منتمون للاسلام ، فأما النصارى فافترقوا ؛

فقال الملكانية : إن أقنوم العلم اتحد بجسد المسيح وتدرع بناسوته بطريق الامتزاج كالخمر فى الماء .

وقال النسطورية : بل بطريق الاشراق كما تشرق الشمس من كوة على بلور .

وقال اليعقوبية : بل بطريق الانقلاب دما ولحما بحيث صار الاله هو المسيح .

ومنهم من قال : ظهر اللاهوت بالناسوت كما يظهر الملك فى صورة البشر .

وأما المنتمون للاسلام فنهم بعض غلاة الشيعة القائلون بأنه لا يمتنع ظهور الروحانى بالجسمانى كجبريل فى صورة دحية الكلبى ، وكبعض الجن والشياطين فى بعض الأناسى ، ولا يبعد أن يظهر الله تعالى فى صورة بعض الكاملين ، وأولى الناس بذلك أشرفهم وأكملهم ، وما أولئك إلا العترة الطاهرة وهم من يظهر فيهم العلم التام والقدرة الكاملة من على وبعض ذريته ، ولم يتحاشوا إطلاق الآلهة عليهم .

ومنهم بعض المتصوفة القائلون بأن السالك إذا أمعن فى السلوك وخاض معظم لجة الوصول فربما يحل الله تعالى فيه كالنار فى الحجر بحيث لا تمايز ، أو يتحد به بحيث لا اثنينية ولا تغاير وصح أن يقول هو أنا وأنا هو ، وحينئذ يرتفع التكليف والأمر والنهى ويظهر من الغرائب والعجائب مالا يتصور من البشر .

قال صاحب المقاصد : وهاهنا مذهب آخر يوهم الحلول أو الاتحاد وليس منهما فى شىء ؛

هو أن السالك إذا انتهى سلوكه الى الله تعالى وفى الله تعالى يستغرق فى بحر التوحيد والعرفان بحيث تضمحل ذاته فى جانب ذاته سبحانه وصفاته فى صفاته جل جلاله ويغيب عن كل ماسواه ولا يرى فى الوجود إلا الله ، وهذا الذى يسمونه الفناء فى التوحيد ، وإليه يشير الحديث الإلهى « إن العبد لا يزال يتقرب الى بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذى به يسمع وبصره الذى به يبصر » وحينئذ ربما أصدر منه عبارات تشعر بالحلول أو الاتحاد لقصور العبارة عن بيان تلك الحال وتعذر الكشف عنها بالمقال ، ونحن على ساحل التمنى نغترف من بحر التوحيد بقدر الامكان ، ونعترف بأن طريق الفناء فيه العيان دون البرهان ، والله تعالى ولى التوفيق .

هذا وقد جرى الفخر الرازى فى كتابه اعتقادات فرق المسلمين أن من المتصوفة من يدين بالحلول ، وقال فى كتابه هذا بعد أن قسم الصوفية الى ست فرق :

الفرقة الخامسة الحلولية : هى طائفة من هؤلاء القوم الذين ذكرناهم ، يرون فى أنفسهم أحوالا عجيبة وليس لهم من العلوم العقلية نصيب وافر ، فيتوهمون أنه قد حصل لهم الحلول أو الاتحاد فيدعون دعاوى عظيمة ، وأول من أظهر هذه المقالة فى الاسلام الروافض فانهم ادعوا الحلول فى حق أئمتهم .

هذه أقوال الباحثين بين يديك ، ينسبون لبعض الصوفية حلوله واتحاده ببعض الخلائق كمذهب يدينون به .

وأقول إن مثل هذه المذاهب لاتمت الى الصوفية ، ولا الى الدين بصلة ، وإنما هى غائلة من الغوائل والمذاهب الهدامة للشرائع الحقة والأديان السماوية ، وإلا فكيف يستقيم أن تحمل بين قضاياها ما تضافرت الكتب المنزلة على بطلانه ونطقت الرسل ببهتانه !

ألا إن الله ليس كمثله شىء ، فليس بجسم ولا عرض ولا فى جهة ولا فى مكان ولا يحل فى شىء ولا يتحد بشىء .

ألا إن التصوف تقديس لله تعالى كما جاءت الشرائع السماوية ، ثم عكوف على عبادته وانقطاع الى جنابه ، وإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها وزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه .

فأساس التصوف ولبناته الأولى التقديس الصحيح لله جل شأنه كما هدت اليه الشرائع الصحيحة ، فمن اجترح ما ينقض هذا الأساس فليس من التصوف ولا من الدين فى شىء بل ذلك دخيل على الدين يتشح بشعار التصوف خداعا وتلبيسا . وأغلب الظن أن هؤلاء شرذمة من بقايا الشيعة والروافض والاسماعيلية وقد عرفوا بالاتحاد وحلول الاله فى أئمتهم ، ولعلهم انتحلوا التصوف لباسا يروجون به هذه الغوائل لما سمعوا عن بعض المتصوفة عبارات توهم الحلول والاتحاد وهم من الأمرين براء بل تلك عبارات عن مشاهد ومعان لاحلول فيها ولا اتحاد. نعم أنكر كثير من الفقهاء وأهل الفتيا هذه العبارات وشددوا النكير على قائليها ، ولكن ابن خلدون عذر منهم من فاه بها فى حال غيبته .

قال ابن خلدون فى مقدمته : « وأما الألفاظ الموهمة التى يعبرون عنها بالشطحات ويؤاخذهم بها أهل الشرع فاعلم أن الانصاف فى شأن القوم أنهم أهل غيبة عن الحس ، والواردات تملكهم حتى ينطقوا عنها بما لا يقصدون ، وصاحب الغيبة غير مخاطب ، والمجبور معذور ، فمن علم منهم فضله واقتداؤه حمل على القصد الجميل ، هذا وإن العبارة عن المواجد صعبة لفقدان الوضع لها كما وقع لأبى يزيد وأمثاله ، ومن لم يعلم فضله ولا اشتهر فمؤاخذ بما صدر عنه من ذلك إذا لم يتبين لنا ما يحملنا على تأويل كلامه ، وأما من تكلم بمثلها وهو حاضر فى حسه ولم يملكه الحال فمؤاخذ أيضا ، ولهذا أفتى الفقهاء وأكابر المتصوفة بقتل الحلاج لأنه تكلم فى حضور وهو مالك حاله » والله تعالى أعلم ؟

محمد يوسف الشيخ
المدرس بكلية أصول الدين

لغـــــويات

٢٧ — أنا شغوف بهذا الأمر :

هذه الصيغة مما يتكرر على ألسنة الكتاب والمنشئين. والوجه أن يقال مشغوف أو شغِف ، يقال شغفني الشيء فأنا مشغوف ، وشغفت به فأنا شغِف. وقد كان خطر لى فى تخريج هذه الصيغة الشائعة أن يكون شغوف فى معنى مفعول ، كركوب وركوبة وحلوبة ، يقال : ماله ركوبة ولا حمولة ولا حلوبة ، أى ما يركبه ويحمل عليه ويحلبه ، ولكن تنائى عن هذا أن ورود فعول بمعنى مفعول فى غاية الندرة ، فلا ينبغى المصير إليه ما وجد الى غيره سبيل . ورأيت خيرا من هذا الوجه أن يجعل شغوف مبالغة فى شغِف ، كغضوب فى غضِب . يقال رجل غضِب وغضوب وغُضُبّ وغَضُبَّة وغُضُبَّة وغضبان أى يغضب سريعا أو شديد الغضب . ومن غرائب هذا الباب سكور فى سكير ، وقد ورد فى شعر يعزى الى عمرو بن حسان أو عمرو بن الأيهم التغلبى ، وهو هذا :

ما بال قوم أعزبوا حلمهم أن قيل يوما إن عمرا سكور

ورواية البيت فى اللسان هكذا — والبيت فيه منسوب الى عمرو بن قميئة — :

يا رب من أسفاه أحلامه أن قيل يوما : إن عمرا سكور

وأسفاه أحلامه أى أطاشه حلمه فغره وجرّأه . ويقال : أسفاه الأمر : حمله على الطيش والخفة .

٢٨ — إذا أخلص العامل فى عمله لقد وفق للخير وهدى الى سواء السبيل :

وهذا أيضا من الأساليب الشائعة ، ففى أهرام يوم ٢٠ من أغسطس سنة ١٩٤٥ فى مقال « أعباء السلم » : « وإذا كنا نعتذر بالأمس بالحرب وضروراتها لقد سقطت اليوم حجتنا » . ووجه نبوّ هذا الأسلوب عن سنن العربية وقوع اللام فى جواب إذا ، وهى إنما تقع فى جواب لو أو لولا ، كما هو معروف .

وقد كنت أرى أن يخرّج هذا على توهم النطق بلو فى مكان إذا ، والتوهم باب من أبواب العربية ، ورد عليه أساليب كثيرة . ألا ترى الى قوله تعالى : « لولا أخرتنى الى أجل قريب فأصدق وأكن من الصالحين » ، فى قراءة من جزم أكن — وهى قراءة حفص — فقد خرج الجزم على توهم سقوط الفاء فى قوله فأصدق ، وكأنه قيل : لولا أخرتنى إلى أجل قريب أصدق ،

والجزم على هذا التقدير فى جواب الطلب فى قوله : لولا أخرتنى غير أن القول بالتوهم إنما يصار إليه عند الضرورة لما فيه من الخروج عن الأصل والجادّة ، وهو إن وقع فى الكتاب العزيز فإنما جرى على أمر استقر فى اللسان العربى وأضحى من رسْخ مناهجه وصميم مذاهبه.

وقد بدالى أن يخرج هـذا التركيب على تقدير القسَم قبل الشرط ، وعلى ذلك فالجواب المقرون باللام جواب القسم ، فالتقدير فى عبارة الأهرام السابقة : والله إذا كنا نعتذر لقد سقطت حجتنا . وهذا التخريج يشبه ما قالوه فى قوله تعالى : « وإن أطعتموهم إنكم لمشركون » ، فقد قالوا إن التقدير والله إن أطعتموهم إنكم لمشركون ، ولولا هذا لوجب أن يقال : فإنكم لمشركون . وتقدير القسم هنا كاللفظ به ، وإن كان المألوف حين حذف القسم أن يدل عليه بلام التوطئة ؛ كما فى قوله تعالى : « لئن أخرجوا لا يخرجون معهم » ، وقول النابغة :

لئن كنت قد بلغت عنى خيانة لمبلغك الواشى أغش وأكذب

ومن ثم قدر بعضهم فى الآية الفاء فى الجـواب ، ولم يرتضه الرضى . قال فى شرح (١) الكافية : « وقال بعضهم : إن قوله إنكم لمشركون جـواب الشرط والفاء مقدر ، ولم يقدر قسما . وهو ضعيف ؛ لأن ذلك إنما يكون لضرورة الشعر كقوله :

من يفعل الحسنات الله يشكرها

وإنى أسوق إليك كلام الحبر أبى حيان (٢) فى الآية السابقة : « زعم الحوفى أن إنكم لمشركون على حـذف الفاء أى فإنكم . وهذا الحذف من الضرائر فلا يكون فى القرآن ، وإنما الجواب محذوف ، وإنكم لمشركون جواب قسم محذوف ، والتقدير والله إن أطعتموهم ، كقوله وإن لم ينتهوا عما يقولون « ليمسّن » ، وقوله : « وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن » ؛ وأكثر ما يستعمل هذا التركيب بتقديم اللام المؤذنة بالقسم المحـذوف على إن الشرطية كقوله : لئن أخرجوا لا يخرجون معهم ، وحذف جواب الشرط لدلالة جواب القسم عليه » .

على أن هذا التخريج لا تسكن إليه النفس كل السكينة ؛ فهو إنما ورد مع إن ولم يرد مع إذا ، وإنْ أم الباب فى الشرط ، فلا بدع أن تختص ببعض الأمور ، ولا يجب أن يقاس عليها فى جميع أحكامها سواها . وهو لا يستقيم أيضا لو قيل مثلا : إذا أتيتنى لأقوم بإكرامك ، فإن الواجب على تقدير القسم أن يقال لأقومن بالتأكيد كما هو معروف .

٣٩ — الموَسى . المواسى :

أثار عندى هذا البحث أنى وقفت عرضا فى أثناء قراءتى بعض المجلات العصرية على المواسى

(١) ج ٢ ص ٣٩٤ (٢) ج ٤ ص ٢١٣ .

جمعا للموسى — وأريد موسى الحديد لا موسى العَلَم ؛ فجمعه المُوسَوْن ، وقد أتاح هذا الاشتراك فى الاسم الجناس فيه لبعض المولدين فقال :

بعثت الى موسى بموسى ، فلا تَخَل ... بتشريكه فى الاسم أن أخطأ العبد
فذاك له حدّ ولا فضل عنده ... وهـذا له فضل وليس له حـد

وقد أعجبنى هذا ، وخلت نفسى كأنما أفدت فائدة لم تكن لى على بال ؛ فأ كثر ما يستعمل هذا اللفظ فى العامية وهو محرف فى هذا اللسان الى المُوس ويجمع على أمواس ، كنور وأنوار ؛ وقلما يعرض فى لغة الكتابة الحاجة الى جمع الموسى . فمن ثم كان هذا الجمع غريبا ، مع كونه غير بدع فى القياس ، ونظائر هذا كثيرة ، ألا ترى الى الفعل نفع فهو مطرد الاستعمال كثير الجريان على ألسنة الخاصة والعامة ؛ ومع هذا لا يكاد أحـد ينطق باسم المفعول منه ، وهو منفوع ؛ فهل سمعت من يقول : زيد منفوع بجاه صديقه . وذلك أنهم استغنوا عنه بالوصف من انتفع ، فهم يقولون : منتفع فى مكان منفوع . وقد عرض لهذا علماء العربية ؛ ففى التاج فى نفع : « والمنفوع استعمله جماعة ، والقياس يقتضيه ، ولكن صرح أبو حيان أنه لا يقال من نفع منفوع ؛ لأنه غير مسموع » وقد جرى أبو حيان فى هذا على دأبه وعادته فى التقييد بالسماع ، حتى عُد ظاهريا فى النحو .

وجمع الموسى على المواسى ورد فى اللغة وفيما أثر من فصيح الكلام . ففى حديث عمر — كما فى اللسان — أنه كتب أن يقتلوا من جرت عليه المواسى ، أى من نبتت عانته ؛ لأن المواسى إنما تجرى على من أنبت ، أراد من بلغ الحلم من الكفار . وفى شعر سديف :

ذلها أظهر التودد منها ... وبها منكم كحز المواسى

ومما ينبغى أن يذكر فى هذا المقام أنه جرى للصرفيين خلاف فى وزن الموسى واشتقاقها . فمنهم من يرى أنه من أوسيت شعره أى حلقته ، وعلى ذلك فوزن الكلمة مُفعل وهى تصرف ؛ ومنهم من يرى أنها من الموس أو من الميس فوزنها فعلى وتمنع من الصرف . وورود المواسى يرجح جانب من يقول بالأول ، فوزن الجمع المفاعل ولا يصح جمعه على هـذا التقدير على الموسيات ؛ لأنه اسم جنس وليس بعلم ولا صفة . وعلى الثانى يكون جمعه على المواسى شاذا ؛ إذ إن وزنه يكون الفعالى ، وهو إنما ينقاس فى فعلى وصفا لأنثى ، ولم يكن مذكره على أفعل كحبلى وحبالى . والجمع المقيس له فى هذه الحالة الموسيات . والله أعلم .

محمد على النجار
المدرس بكلية اللغة العربية

علوم القرآن

علم الجدل

الانتقال :

يرى المانعون الانتقال فى الآية الكريمة التى حكى الله فيها جدل سيدنا ابراهيم الخليل للنمرود وهى قوله تعالى . «ألم تر إلى الذى حاج ابراهيم فى ربه أن آتاه الله الملك إذ قال ابراهيم ربى الذى يحيى ويميت قال أنا أحيى وأميت قال ابراهيم فان الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذى كفر» أن الآية الكريمة كلها دليل واحد وليس فيها انتقال فى الدليل ولا فى المثال ، وقرروه على الوجه الآتى : لما احتج سيدنا ابراهيم عليه السلام بالأمانة والأحياء أورد عليه الخصم سؤالا حاصله أنك إن ادعيت الأحياء والأمانة بلا واسطة فلا تجد إلى إثباته سبيلا ، وإن ادعيت حصولهما بواسطة حركات الأفلاك فنظيره أو مايقرب منه حاصل للبشر ، فأجاب الخليل عليه السلام باختيار الشق الثانى وهو أنهما حصلا بواسطة حركات الأفلاك إلا أن تلك الحركات حاصلة من الله تعالى وذلك لايقدح فى كون الأحياء والأمانة منه بخلاف الخلق فإنهم لاقدرة لهم على تحريك الأفلاك فلا يكون الأحياء والأمانة صادرين منهم .

قالوا ومتى حملت الآية على هذا الوجه لم يلزم شىء من المحذورات الواردة على تقرير المجيزين الانتقال فى الآية ، والتى أوردناها فى المقال السابق ووعدنا بذكر أجوبتها فى هذا المقال .

وأجاب المجيزون عن هذا الدليل بأن الآية الكريمة لاتدل عليه بحال ، إذ ليس فى كلام النمرود إلا دعواه الأحياء والأمانة ، ولم يستشعر منه بحث توسط حركات الأفلاك ليصح الجواب بأن تلك الحركات أيضا من الله .

الشبهة وأجوبتها :

قال المانعون : لايجوز للرسول عليه السلام وهو المعصوم الذى يدعو إلى توحيد الله ونفى الشرك والوثنية أن يترك دليله مطعونا عليه من قبل الكافر وينتقل إلى دليل آخر ، بل يجب عليه وجوبا مضيقا أن يرد الطعن ويصحح الدليل ، لأن تركه الدليل هكذا مما يوجب سقوط وقع الرسول وحقارة شأنه وإن ذلك غير جائز .

والجواب من قبل المجيزين أن ذلك إنما يسلم أن لو كان الطعن على الدليل مقبولا ولو بوجه

من الوجوه ، لكن إذا كان الطعن ساقطا من نفسه ، ولم يغير اتجاه الدليل مطلقا ولم يؤثر في نفس السامعين أثرا ما ، كان الاشتغال بدفع مثل هـذا الطعن ضربا من العبث لا يليق بالمعصوم ، وإلا فقل لي بربك كيف يعقل أن يفسر الأحياء بالعفو عمن استوجب القتل فيستمر حياً والأماتة بقتل الانسان فيموت ؟ وكيف يتقابل هذا مع قوة المعنى الذى أراده الخليل عليه السلام فى معنى الأحياء والأماتة الواردين فى دليله ؟

يقول الخليل : إن ربى جل شأنه هو الذى يهب الأحياء الحياة فيوجدها من العدم الصرف إيجادا وينشئها إنشاء بقدرته التامة المطلقة بعد تخصيص إرادته هذا الممكن وترجيح وجوده على استمرار عـدمه الموافق ذلك لما سبق فى علمه على مقتضى الحكمة التى لا يمكن للعقول الجبارة إدراك كنهها ولا الوقوف على سرها ؛ ويميت الأحياء عنـد انقضاء آجالها بنفس هذه القدرة . وعلى هذا النظام البديع يقول ابراهيم : « ربى الذى يحيي ويميت » جوابا لقول النمرود : من ربك الذى تدعو اليه ، فيرسل الإحياء إرسالا ، ويطلق الأماتة إطلاقا المقتضى ذلك انصراف المعنى الى كل فرد منه ، ويفهم النمرود كل هذا من كلام سيدنا إبراهيم ، وإلا كان الدليل مجملا فلا يكون الاعتراض عليه من قبـل الخصم (طعنا) (نقضا أو معارضة) بل يكون استفسارا ، وعلى المستدل حينئذ البيان ، فليس الشأن كذلك ، بل الواقع أن النمرود طعن على الدليـل فشأنه أنه فهم مراد المستدل تمام الفهم وعلم المقصود من الأحياء والأماتة تمام العلم .

فيجيء بعـد ذلك ، مكابرا معاندا مغالطا بشبهة هى غاية فى السقوط ونهاية البطلان ليستر موقفه أمام حاشيته خشية أن يهوى من على عرشه ، ويصرف الأحياء والأماتة الى معنى لا يخطر ببال أحد من العقلاء لحقارته .

ويريد المانعون بعد هذا أن يشتغل الرسول بدفع هـذا الهذيان الذى يسمونه طعنا على الدليل ، ويقررون أن ذلك واجب مضيق وما دام لم يفعل الخليل هذا كان لا بد من تقرير أن الآية كلها دليل واحد .

والخلاصة أن المانعين الانتقال فى الآية يرون أن هذا طعن على الدليل فالواجب دفعه ، وما دام لم يحصل فهو قرينة على أن الآية كلها دليل واحـد وليس فيها انتقال ، والمجيزون يرون أن هذا أحقر من أن يكون طعنا ، فالواجب ترك الاشتغال بدفعه والانتقال الى دليل آخر لا يجد فيه الخصم مجالا لمثل هذا الهذيان .

الشبهة الثانية وجوابها :

قال المانعون : إن قاعدة الانتقال أن ينتقل المستدل من دليل خفيت دلالته على الخصم إلى دليل يظهر فيه وجـه الدلالة ليتفهمها الخصم فيقتنع أو ينقض أو يعارض عن بينة .

فيجب أن يكون الدليل المنتقل اليه أوضح من المنقول منه ، وليس الشأن فى الآية الكريمة هكذا ، بل الظاهر العكس لأن الاستدلال بالأحياء والأمانة التى لاقدرة لمخلوق عليهما أقرب فى الاقناع من الاستدلال بحركات الأفلاك فان الخصم يجد فيه مجالا للمنع وعدم التسليم بأن الله هو الذى يأتى بالشمس من المشرق فلم لايجوز أن يأتى بها ملك عظيم فلا يجوز للمعصوم أن ينتقل من دليل واضح الى دليل خفى . وإذا كان ذلك كذلك فلا يكون فى الآية الكريمة انتقال لعدم جريانه على قاعدته .

وأجاب المجيزون بأن قاعدة الانتقال المذكورة مسلمة ، ولكنا لا نسلم أن الدليل المنتقل اليه ليس بأوضح من الدليل المنتقل منه ؛ بل هذه مكابرة ظاهرة بدليل أن النمرود لم يجد فى الدليل الثانى مجالا للقول مطلقا ، ألا ترى الى قوله تعالى : « فبهت الذى كفر » .

فقولكم إن الخصم يجد فيه مجالا للمنع فى محل المنع ؛ إذ لو كان لحكاه القرآن كما حكى معارضته فى الدليل الأول بقوله : « أنا أحيي وأميت » بل إن القرآن حكى أنه بهت ودهش عند ذكر الدليل الثانى . « الحديث موصول »

محمد حسين

مدرس بمعهد القاهرة

حب الولد

أرسل معاوية الى الأحنف بن قيس ، فلما حضر سأله : ما تقول فى الولد ؟

فقال الأحنف : ثمار قلوبنا ، وعماد ظهورنا ، ونحن لهم أرض ذليلة ، وسماء ظليلة ، فإن طلبوا فأعطهم ، وإن غضبوا فأرضهم ، يمنحوك ودهم ، ويحبوك جهدهم ، ولا تكن عليهم ثقيلا فيملوا حياتك ، ويحبوا وفاتك .

فقال معاوية : لله أنت يا أحنف ، لقد دخلت على وأنا مملوء غضبا على يزيد ، فسللته من قلبى .

فلما خرج الأحنف من عنده بعث معاوية الى يزيد بمائتى ألف درهم ، ومائتى ثوب . فبعث يزيد الى الأحنف بمائة ألف درهم ومائة ثوب .

نقول : إن أخذ قول الأحنف على إطلاقه كان فيه ضرر عظيم ، وإفساد للأبناء ، فإن الولد إذا أعطى كل ما طلب ، وكان همه مصروفا للشهوات ، فانه يتمادى فيما هو فيه فلا ينفعه حب أبيه له ، ومواتاته إياه على الاباحة . وإنما هى الحكمة يجب أن تنير للوالد مسلكه فيما يجب أن يكون حيال ابنه.

توبة شاعر

نشأ أبو على الحكمى فى النصف الثانى من القرن الثانى للهجرة ، وكان كل شىء فى الحياة آنذاك يبدو متناقضا ، فبينا ترى المساجد تزخر بالوعاظ والمرشدين ، ترى مجالس الأدباء والشعراء تدعو الناس — فى غير تورع ولا تقية — الى الخروج عن حدود الله ، وتغريهم للوقوع فى محارمه وحماه ؛ وبينا ترى الزاهد العابد تكاد الشمس تطلع من جبينه طهارة ووضاءة وتقوى ، ترى الماجن العربيد يهيب بأصحابه الى عبث ولهو .

فى هذه البيئة الطاهرة النقية من جانب ، الموبوءة الملونة من جانب آخر نشأ هذا الشاعر ، فدرس القرآن وحفظه على العالم الكبير التقى الورع يعقوب الحضرمى ، ولما أتم حفظه قال له أستاذه « اذهب فأنت أقرأ أهل البصرة » . ثم انتقل الى (بغداد) وهى يومئذ مدينة العلم والنور فنهل من معارفها ، وروى من منابعها الصافية ، وتلمذ لجلة علمائها ، وأصبح محدثا راوية ؛ روى عنه الامام المعظم محمد ابن إدريس الشافعى ، ودرس النحو على أئمة العصر ، وبرع فى غيره من العلوم حتى قال فيه اسماعيل بن نوبخت إنه أعلم الناس . ولا غرو فقد حدثوا أنه أحاط بكل ما كان فى عصره من ثقافة عربية وفارسية وهندية ويونانية ، ولكن ساء حظه وخذله جده فلقى صحابة السوء ، وصاحب طائفة من الوالغين فى المحارم ، وأعجب بهم وأعجبوا به ، وقد كان فى نشأته الأولى ما يدفع به الى هؤلاء ، ويجعله يتأثر بهم ؛ ذلك أنه نشأ فى بيت لم يغلق له رتاج على الفضيلة ، ولم تدخل له سجية حميدة من باب ، فرضع أول ما رضع من هذه اللبان التى تدرها أخلاف مئوفة ، وتهيئها أيد ملوثة .

هكذا هيأته الحياة ؛ وعلماء النفس يحدثوننا فى ثقة ويقين أن شخصية الانسان توضع نواتها فى أيام طفولته الأولى ، وأن السنوات الخمس الأولى فى حياة الطفل هى التى تضع فى نفسه قوانين السلوك التى يلتزمها فيما بعد ، ولذلك يعلقون أهمية كبيرة عليها ، ويعنون بها عناية تامة ، ويرجعون كل شىء فى حياة الانسان الى هذه السنوات .

ونحن نرى أن هذا الشاعر أصدق مثال لنظريتهم ؛ فقد سار فى حياته على وفق نشأته ، وأرخى لنفسه العنان ، وجرى فى سبيل الهوى غاية حضره ، وضرب فى مضلة أوشك ألا يجد فيها معلما يهتدى به ، وكان له فى كثير من المساوئ مذهب وطريق ، وأصبح اسمه علما على العبث والمجانة ، فما يكاد يذكر — الى يومنا هذا — حتى تثب الى الاذهان صور كثيرة من المنكرات .

والحق أنه كان مثالا صحيحا لهـذه الانحلالات الخلقية التي هبطت على الدولة العربية مع تلك الدولة الأجنبية التي كانت لها السيطرة الحقيقية ، فأملت عليها ثقافتها وعاداتها وأخلاقها فـكادت تغير فيها كل شيء ، والشاعر يمت الى هؤلاء ويدين بمـذهبهم ، وينعى على العرب تقاليدهم وعاداتهم ، ودينهم ، وحسبنا أن نجعل هـذا البيت عنوانا لجوحه وضلاله :

بكرت تبصرني الرشـاد وهمتي غـير الرشاد ومذهبي وخـلائقي

كما أننا نجمل كل الأجمال ونفصل كل التفصيل إذا جعلنا هـذين البيتين عنوانا لمذهبه في الحياة :

تمتع من الدنيا بساعتك التي ظفرت بهـا ما لم تعقك العوائق
فما يومك الماضي عليك براجع ولا يومك الآتي به أنت واثق

ولقـد بلغ به الجموح والغي أن يقول « لا يخطر النسك لي على بال » . لـكن الدين قوي غلاب لا يزال يشع في نفس العامه في غوايته حتى يسيطر عليها ، ولقد كان له في نفس الشاعر أفاعيل ، فأنا نجده في فورة عمايته يثوب الى ربه ، ويتذكر جبروته فيصيح :

خوّفني الله ربكا وكخيفتيه رجاؤه عنـدي

ويتملق بمذهب أهل السنة ويخاصم المعتزلة ويهجوهم لأنهم لا يرون العفو عن العصاة :

فقل لمن يدّعي في العـلم معرفة حفظت شيئا وغابت عنك أشياء
لا تحظر العفو إن كنت امرءاً حرجا فان حظركه في الدين إزراء

غير أنه كان يتخذ هذا المذهب أحيانا مُتـكأة يستند إليها فيقترف ما يقترف مستنداً على أن عفو الله أكبر :

وثقت بعفو الله عن كل مسلم فلست عن الصهباء يوما بمقصر

وهذا مذهب خطر لا يزال الاغرار يتبجحون بمثله . ونحن نظن أن هـذا الشاعر كان يهدف من وراء ذلك إلى غرض أبعد ، فهو لم يكن – فيما أقدر – يقصد إلى الاعتذار لنفسه عند الناس ، فقد كانوا أهون عليه من أن يعتذر عندهم :

وهان عليّ الناس فيما أريده بما جئت فاستغنيت عن طلب العذر

ولا الى تهوين القبيح عند نفسه ، فقد كان عليه هينا ، وإنما كان يقصـد الى تهوين القبيح عند الناس ليغويهم ويضلهم ، ولعله ساءه هـو ومن لف لفه أن يجدوا بين الناس العبادَ والزهاد فحملوا عليهم يتنقصونهم ، وبرزوا للعامة ليقولوا لهم إن عفو الله أكبر .

فلما شبع من المعاصي وشبعت منه كما يقول ، وتقدمت به السن ، عاد اليه صوابه ، وبدت له معاصيه بشعة المنظر سيئة المخبر ، فتاب الى ربه ورجع الى رحابه الواسعة .

وأول ما يلفت النظر فى أمره ، الندم على ما فرط فى جنب الله ، والتألم لما قدمت يداه .

ولقد نهزت مع الغواة بدلوهم وأسمت سرح اللحظ حيث أساموا
وبلغت ما بلغ امرؤ بشبابه فاذا عصارة كل ذاك أثام

ذهبت جدتى بطاعة نفسى وتذكرت طاعة الله نضوا

ثم ينتقل من تصور بشاعة أعماله ، وفداحة ذنوبه ، الى اللجوء الى الله يطلب منه المغفرة ويسأله التجاوز عن سيئاته ، مع لهفة حارة ، وضراعة مستكينة :

تعاظمنى ذنبى فلما قرنته بعفوك ربى كان عفوك أعظما
فما زلت ذا عفو عن الذنب لم تزل تجود وتعفو منة وتكرما

لهف نفس على ليال وأيا م تجاوزتهن لعبا ولهوا
وأسأنا كل الإساءة فاللـ هم صفحا عنا وغفرا وعفوا

وإن الناس ليخطئون أشد الخطأ كما أخطأ جامع ديوانه حين يجعلون مثل هذا الشعر فى باب الزهد ، فما نظمه صاحبه ليكون مواعظ ينتفع بها الناس ، ولكنه كان تعبيرا عن خوالج نفسه فى هذه الحقبة ، وعما يساوره من خوف مما قدم ، ولذلك تجد فيه قوة وإخلاصا لا تجدها فى هذا الشعر الذى يقوله أبو العتاهية وأمثاله ممن جعلوا همهم تهوين شأن الدنيا ، والتذكير بالموت ، ولكن هذا الشاعر حين يذكر الدنيا يذكرها على أنه قضى فيها أياما أكسبته الشر والذنوب . وأما هذا الذى نراه فى شعره من مثل قوله :

إذا اختبر الدنيا لبيب تكشفت له عن عدو فى ثياب صديق

فهو شعر قاله فى أيام شبابه من أمثال هذه الحكم التى تجرى على ألسنة الشعراء نتيجة تجارب لا مظهرا لحالات نفسية أخلاقية .

وقد تمثل لعينيه أمور هى التى ألجأته الى هذا الذى صار اليه من الصلاح بعد الفساد ، مع دوافع نفسية خفية مما كان فى بيئته الأولى ، تمثل له الموت والقبر ، وتمثل له الحساب والعقاب ، وأيقن أنه لن يجد حجة يحتج بها غدا أمام ربه :

يا من أقام على خطيئته سدت عليك مذاهب الرشد
منتك نفسك أن تتوب غدا أو ما تخاف الموت دون غد
يا نفس موردك الصراط غدا فتأهبى من قبل أن تردى
ما حجتى يوم الحساب إذا شهدت على بما جنيت يدى

لا تأمن الموت فى طرف ولا نفس ... وإن تمنعت بالحجاب والحرس
فما تزال سهام الموت نافذة ... فى جنب مدرع منها ومترس
ترجو النجاة ولم تسلك مسالكها ... إن السفينة لا تجرى على اليبس

ما حجتى فيما أتيت وما ... قولى لربى بل وما عذرى
ياسوأتا مما اكتسبت ويا ... أسفى على مافات من عمرى

سأسأل عن أمور كنت فيها ... فما عذرى هناك وما جوابى
بأية حجة أحتج يوم الـ ... ـحساب إذا دعيت إلى الحساب

وما أشك لحظة واحدة فى أنه كان صادق التوبة مخلصا فيما وعظ به نفسه ، فلم يكن يداهن الناس ويتملقهم لأنهم — كما مر — كانوا أهون من هذا عنده ، ولم يكن يتصنع ذلك ليبرز فى فن الزهد كما برع فى غيره من الفنون ، فان أكثر هذا الشعر قاله فى أخريات أيامه ، وكان قد بلغ حينئذ من المكانة ما ليس وراءه زيادة لمستزيد ، فلم يكن حب الشهرة فى هذا الفن يخطر له على بال .

ولولا أمور سياسية واجتماعية لخفف عن كاهله كثير من هذا العبء الذى ألقاه عليه معاصروه ولا يزال ينوء به الى الآن ، ولكان له فى أذهان الناس صورة غير هذه الصورة البغيضة الى النفوس الصالحة .

ولعلنا نحسن الى الشاعر حين نختم مقالتنا بهذا الحديث راجين له العفو والمغفرة .

« روى البغدادى عن محمد بن نافع قال : كان (أبو على) لى صديقا ، فوقعت بينى وبينه هجرة فى آخر عمره ثم بلغتنى وفاته فتضاعف على الحزن ، فبينما أنا بين النائم واليقظان إذا أنا به ، فقلت (أبا على) قال : نعم . قلت ما فعل الله بك ؟ قال غفر لى بأبيات قلتها هى تحت ثنى الوسادة ، فأتيت أهله فلما أحسوا بى أجهشوا بالبكاء ، فقلت لهم : هل قال أخى شعرا قبل موته ؟ قالوا لا نعلم إلا أنه دعا بداوة وقرطاس وكتب شيئا لا ندرى ما هو ؟ قال قد خلت الى مرقده فاذا ثيابه لم تحرك بعد فرفعت وسادة فاذا برقعة فيها مكتوب :

يارب إن عظمت ذنوبى كثرة ... فلقد علمت بأن عفوك أعظم
إن كان لا يرجوك إلا محسن ... فمن الذى يدعو ويرجو المجرم
أدعوك رب كما أمرت تضرعا ... فاذا رددت يدى فمن ذا يرحم
مالى إليك سوى الرجاء وسيلة ... وجميل عفوك ثم أنى مسلم

على محمد حسن
المدرس بمعهد القاهرة

الملامتية

فى عصورها الأخيرة

لم يعن الباحثون فى التصوف الاسلامى منذ مدة ليست بالقصيرة بتتبع تاريخ الملامتية ، وإظهار أهميتهم فى حياة المجتمع الاسلامى ، والآثار المختلفة التى تركتها هذه الفرقة فى الحياة الاسلامية بحيث صبغت بعض أنحاء العالم الاسلامى — كخراسان وغيره — بطابع خاص . ولم يبين لنا فى بحث من البحوث — الى وقت قريب — الصلات المختلفة بين أصحاب الملامة وغيرهم من الصوفية والفتيان ، وما تتميز به كل طائفة عن الأخرى .

ويكاد يكون أول البحوث فى هذه الناحية ما كتبه ريتشارد فون هارتمان فى مجلة Der Islam فى أبريل سنة ١٩١٨ عن « رسالة الملامتية » لأبى عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمى (المولود فى سنة ٣٣٠ هـ والمتوفى سنة ٤١٢ هـ) مؤرخ الصوفية العظيم وأستاذ القشيرى المشهور ، وأحد أحفاد صوفى ملامى مشهور هو أبو عمرو اسماعيل بن نجيد السلمى (٣٦١ هـ) وهو أحد أصحاب أبى عثمان الحيرى النيسابورى شيخ الملامتية الكبير .

ولم يحاول هارتمان فى مقاله البحث فى تاريخ الملامتية وتطور مذهبهم وما يتشابهون فيه مع بقية الصوفية وما يتميزون به عنهم ، إنما جعل غاية دراسته الرسالة نفسها لا الملامتية وعقائدهم .

يقول الدكتور أبو العلا عفيفى عن مقال هارتمان « إن دراسته الرسالة لم تتعد تلخيصها وترجمة أهم أجزائها الى اللغة الألمانية ، ومقارنة رواياتها وأسانيدها بعضها ببعض ، واستخلاص بعض أسماء الرواة الذين رووا لفلان أو عن فلان . وذكر ترجمات قصيرة لبعض رجال الملامتية اعتمد فيها الكاتب فى أغلب الأحيان على رسالة القشيرى وحدها أو عليها وعلى طبقات الصوفية للشعرانى . وقد ذكر فون هارتمان كلمة موجزة عن منزلة مذهب الملامتية من تاريخ الأديان » (١) .

واستمر الأمر هذا فى تاريخ الملامتية حتى نشر فى تركيا نص رسالة الملامتية للسلمى مع تعليقات باللغة التركية للناشر التركى . غير أننا لا نستطيع أن نقدر أى تقدير قيمة تعليقات الناشر بسبب عدم معرفتنا للغة التركية .

---

(١) الدكتور أبو العلا عفيفى : الملامتية والصوفية وأهل الفتوة . مجلة كلية آداب فاروق جـ سنة ١٩٤٣

وأخيرا قام الدكتور أبو العلا عفيفي أستاذ الفلسفة الاسلامية بكلية الآداب بجامعة فاروق الأول ، وصاحب الابحاث القيمة المشهورة فى فلسفة محيي الدين بن عربي الصوفية ، بنشر مخطوط السلمي نشرا علميا مع تعليقات قيمة ممتازة فى مجلة كلية الآداب بجامعة فؤاد الأول (المجلد السادس ـ مايو سنة ١٩٤١) وتخريج رجال الرسالة وترجمة لمصنفها . ثم أعقب هذا بنشر بحث آخر قيم عن الملامتية والصوفية وأهل الفتوة فى مجلة كلية الآداب بجامعة فاروق الأول (المجلد الأول ـ مايو سنة ١٩٤٣) ثم جمع البحثين فى كتاب واحد أخرجته الجمعية الفلسفية فى مطبوعاتها فى الشهر الماضي .

وقد حاول فى الجزء الثانى من البحث أن يبين الأهمية الحيوية لدراسة هذا البحث فذكر أن « قيمته لا قدر فى تفسير كثير من النواحي الغامضة فى التاريخ والأدب والتصوف والحياة الاجتماعية الاسلامية وفى إيضاح العلاقات بين الجماعات التى خضعت لنظام الفتوة والتصوف وجماعات الفروسية المسيحية فى القرون الوسطى » . ثم بدأ حديثه عن اسم الملامية ، أو الملامتية على غير قياس ثم ذكر صفاتهم وهى صفات سلبية ، ثم الفروق بين الملامى والصوفى ، وهى التى تجعل الملامى طابعا خاصا يميزه عن سائر طوائف الصوفية . وأهم فرق بينهما هو أن الصوفى ينم ظاهره عن باطنه ، وتظهر عليه أنوار أسراره فى أقواله وأفعاله ، فتظهر حينئذ الدعاوى . أما الملامتى فعلى العكس « حفيظ على سر الله يكتم فى نفسه ما بينه وبين ربه ، ثم هو فوق ذلك لا دعوى له لأن الدعاوى فى نظره رعونات وجهل » .

فهو إذن يسقط الدعاوى . ثم تكلم عن الصلات بين الصوفية والفتيان وعرض لنشأة الملامتية بنيسابور . ثم تكلم عن مدرسة نيسابور وأشهر رجالها ، وأثر الزرادشتية فى مذهبهم التشاؤمى ، ولكنه لم يذكر شيئا عن رأى (جولد تسيهر) عن صلة مذهب الملامتية بمذهب الكلبيين اليونان ؛ ولعله اكتفى بنقد هارتمان لهذا الرأى . وانتهى الدكتور عفيفى من تاريخهم ببحث الملامتية فى صورتها النهائية الايجابية عند الطبقة الثالثة من رجالها .

وقام بعد ذلك بتحليل نقدى لأصول الملامتية وفلسفتهم فى النفس ، والتمييز بينها وبين آرائهم عن الروح والسر والقلب والطبع ، ثم تكلم عن فكرتهم عن الرياء فى صوره المختلفة ، وخلص من هذا التحليل النقدى بأن فكرة الصوفية فى النفس ـ وهى أهم فكرهم ـ قائمة على فكرة إنكار الذات « وهى الفكرة الأساسية فى الفتوة ، فالفتوة والملامة وجهان لحقيقة واحدة ، وإن الملامتية هم على وجه التحقيق فتيان الصوفية »

ذلك مجمل عام لهذا البحث غير أن هذا البحث لم يذكر شيئا عن الملامتية فى تركيا فى العصور الحديثة بل اكتفى بتقرير أن « الملامتية مضوا فى غلوهم حتى وقعوا فى العصور الحديثة ـ فى تركيا خاصة ـ فى نوع من الاباحية . انمحى فيه كل فرق بين الحسن والقبيح والخير والشر

الغريب أن نجد فى الجرجانى هذه النزعات الحرة التى لا تلتزم حدود المحافظة فى حين أن ناقدا كأبى هلال العسكرى ينهج نهج قدامة فى الثقافة والنقد يظهر بمظهر المحافظة ويزرى بشعر كثير لأنه ينم عن ضعف فى العقيدة (١١٢ صناعتين) ؛ وأبو تمام فى موازين النقد عند القاضى يترقى فى الدرجة العالية ويتصرف التصرف المعجز ثم ينحط الى الحضيض ويلصق بالتراب ، لا سيما إذا طلب البديع أو تكلف الأغراب ، وما أكثر ما يتشبه بالبدو فتزل به قدمه فى هوة التكلف ، وما أكثر ما يخطىء فى معانيه وهو شاعر المعانى الدقاق (٥٣ — ٧٦) ، واختلاف الشاعرية الذى آخذ عليه القاضى أبا تمام ونعاه عليه هو المذهب الذى ينم عن حرية الشاعر وخروجه عن أسر الصنعة وذهابه مذهب المطبوعين ، وكان الأصمعى لا يرى فيه ما يستحق المؤاخذة فيقول : « وإنما الشعر المحمود كشعر النابغة الجعدى ورؤبة ، ولذلك قالوا فى شعره : مِطْرَف بآلاف وخمار بواف » (٢٥ و ٢٦ ح ٢ البيان والتبيين) وكان يقول « الحطيئة عبد لشعره » ، عاب شعره حين وجده متخيراً منتخبا لمكان الصنعة والتكلف والقيام عليه (٢٥٠ ح ١ البيان) ، وعلى مذهب الأصمعى سار بعض نقادنا المحدثين .

ويأخذ الجرجانى فى عرض حجج هؤلاء الذين يزرون بالمتنبى وشعره ، فيحصر ما أخذوه عليه من مآخذ ، ويأخذ فى نقاشهم ، فيحبب اليهم التؤدة والانصاف ، ويحيلهم الى أذواقهم وطبيعتهم فى تذوق فن المتنبى فى شعره ، عارضا عليهم مثلا من روائعه وآيانه وساحر تخلصه (٨٩ – ١٣٢) وروائع ابتداءاته وذائع أمثاله (١٣٣ — ١٤٤) ويسير فى الرد عليهم الى غايات البحث والنقد والتمحيص ذاكرا ما وهموا وما غالوا وأحالوا فيه

" ...ة التى يعظم خصوم المتنبى أمرها ما أكثر من لا يعرف منهم غير اسمها مع أن معرفة أقسامها ومظاهرها ومنازلها فى الوضوح والخفاء وما تعد فيه السرقة من المعانى وما لا تعد فيه ألزم شىء للناقد الحصيف ، ويفيض القاضى فى شرح ذلك بقوة وفى غاية من التحليل ، ويؤكد ما أكده من وجوب تحرى الانصاف حين نرمى شاعرا بالسرقة ، فما أكثر ما أخطأ النقاد فى النقد ، كمهلهل فى نقده أبا نواس ، وابن قتيبة فى نقده هدبة ؛ ويذكر أن السرقة عيب قديم ، وقع فيه المحدثون كما وقع فيه الجاهليون والاسلاميون ، وإن جاء ظاهرا مكشوفا فى شعر هؤلاء ، وجاء خفيا بعيدا — بالنقل والقلب وتغيير المنهج والترتيب — فى شعر المحدثين ، وأكد عذر المحدثين فى الرقة لأن من تقدمهم قد استغرقوا المعانى وسبقوا اليها وكثيرا ما تتوارد خواطرهم مع أفكار السابقين .

أما ما أنكره خصوم المتنبى عليه فى المعانى والألفاظ والأساليب وفى مذاهب الشعر ، ورأى الجرجانى فيه فذلك ما سنتناوله فى العدد القادم ، إن شاء الله ؟ « يتبع »

محمد عبد المنعم خفاجى

(ملاحظه) حدث خطأ فى ترتيب صحائف هذه الملزمة فجاءت صفحة (٤٠٢) بدل صفحة (٤٠٣) والأربعة عشرة سطرا التى فيها هى تتمة مقالة الملاحية فنرجو أن يلاحظ القراء ذلك

ولكننا لا نعرف صلة تاريخية ـ إلا فى مجرد الاسم ـ بين هؤلاء الملامتية المستهترين وبين أوائل الملامتية الذين صورهم السلمى فى رسالته بتلك الصورة الرائعة » .

ويبدو لى أن هذا الحكم العام عن الملامتية فى تركيا فى العصور الحديثة يحتاج الى بعض التعديل ، وهذا ما سيتبين من الحقائق التى سأوردها عن مؤسس الملامتية فى تركيا وعن أقسام طائفة الملامتية هناك بالرغم من أن بعض الصعوبات تحول بيننا الآن وبين عرض تفصيلات المذهب الملامى فى تركيا فى العصر الحديث ، وأقصد بالعصر الحديث القرن الهجرى الماضى . وأهم هذه الصعوبات وأولها أن كتب الملامتية المتأخرين ما زالت فى مكاتب استانبول ، ومكتبة السلطان محمد الفاتح منها بالذات ، مخطوطة لم يصل إليها الباحثون ، ولم ينتفع بها أحد من المستشرقين . ولعل الناشر التركى لرسالة السلمى قد استفاد منها بعض الاستفادة . وثانى هذه الصعوبات هو أن طائفة الملامتية لم يعد لها وجود فى البلاد التركية فى العصر الحاضر لمحاربة حكومة أنقرة الجمهورية لأمثال هذه الطوائف . ولكن الملامتية ما زالت موجودة فى البانيا . ثم إن ما تحت أيدينا من معلومات يكفى لاعطاء صورة لابأس بها عن تلك الطائفة العجيبة وعن مؤسسها فى تركيا فى القرن الماضى ، السيد محمد نور العربى وعن تلميذه كال الدين الحريرى ، وهذا ما سنعرض له فى مقالنا فى العدد القادم .

على سامى النشار

مدرس الفلسفة بكلية الآداب

بجامعة فاروق الأول

ذم الشبيبة

لم يترك الشعراء شيئا ، سامحهم الله ، إلا قالوا فيه . وقد ذم بعضهم الشبيبة وهى التى أجمع الناس أجمعون على مدحها والاعجاب بها ، فقال محمود بن مناذر :

لاسلام على الشباب ولا حيـ ـا الاله الشباب من معهود
قد لبست الجديد من كل شىء فوجدت الشباب شر جديد
صاحب ما يزال يدعو إلى العيـ ـب وما من دعا له برشيد
ولنعم المشيب والوازع الشيـ ـب ونعم المفاد للمستفيد

وقال غيره يمدح الشيب :

يقولون هل بعد الثلاثين ملعب فقلت وهل قبل الثلاثين ملعب
لقد جل قدر الشيب ان كان كلما بدت شيبة يعرى من اللهو مركب

كلمة

(تابع ما قبله)

وبعد ذلك الازدهار العلمي في القرن الثالث الميلاد أخذ رجال القانون يفكرون في لم شعث القانون وجمع ما تبعثر وتشتت منه هنا وهناك نظرا لما تعدد فيه من الآراء وتباينت من أجله الأحكام . وبدئ أولا بالأخذ بآراء « بابنيان » كأنها قانون ، وذلك في عهد الملك « كونستنتين » (١) على أساس أن ذلك المشترع هو خير من أنجبتهم روما في القرن الخامس بعد الميلاد ، فأصبح زعيم المفسرين وشيخ المشترعين . وقبل في عهد تيودوز الثاني (٢) وفالنتنين الثاني (٣) بضرورة الأخذ بآراء الفقهاء الخمسة المعروفين ، وهم « بابنيان » و « أولبيان » و « بولص » و « موديستين » و « جايوس » إذا أجمعوا على الرأي الواحد ، وإذا اختلفوا أخذ بالأغلبية ، وعند التساوي في الأصوات ترجح الأخذ برأي « بابنيان » .

وبعد ذلك ، وبعد مرور تلك الفترة ، أخذت فكرة التجميع تظهر الى عالم الوجود الروماني في القرن الرابع بعد الميلاد . وأمر الملك تيودوز الثاني في القرن الخامس والسادس بالتجميع للرجوع اليه من أجل الفصل في قضايا الأفراد .

ثم جاء الامبراطور « جوستنيان (٤) » في أوائل القرن السادس وأتم عملية التجميع بما هو معروف ، فاخرج مجموعة القوانين (٥) بالمعنى الصحيح للقانون (٦) وقسمها الى ١٢ كتابا تشبها بقانون الـ ١٢ لوحة وتخليدا لذكراه ، وأخرج مجموعة آراء الفقه (٧) وأجاز إلى من عهد إليهم بعملية التجميع وعلى رأسهم « تريبونيين (٨) » أن يختاروا ماشاءوا من أقوال الفقهاء ، بما يأتلف مع حاجات العصر ، وكانوا لذلك يأتون بمبادئ لم يسبق لفقهاء الماضي أن قالوها ليصح الأخذ بها في وقت غير وقتهم . وأخرج مجموعة المبادئ العامة لطلبة الحقوق (٩) وجعل لها من القوة القانونية والنفاذ القانوني ما للمجموعتين السابقتين عليها ، على اعتبار أنها تلخيص لما تقدمها . ثم أخرج أخيرا مجموعة القوانين العصرية (١٠) التي صدرت في عهد حكمه الذي سلخ فيه ثلاثين عاما .

وهذا التجميع القانوني الامبراطوري الجوستنياني للنصف الأول من القرن السادس الميلادي ، كان أمارة على تدهور علم القانون ، وعلى أنه لم يكن هناك من يمكن الوثوق بهم في وضع قوانين حديثة قائمة بذاتها ، ولذا كان هم الجامعين بناء على ما صدر اليهم من الأمر

---

(١) Constantin (٢) Théodose II (٣) Valentinien (٤) Justinien
(٥) Codex (٦) Lege (٧) Digeste أو Digestœ أو Padectœ أو Pandectes
(٨) Tribonien (٩) Institutes (١٠) Novelles .

الامبراطوري أن يقفوا فى عملهم عند الجمع الفقهي ، وجاء عملهم وقد شابته عيوب نمت على نقص فى دقة الوضع ، وعلى الخلو من الوحدة الفنية .

ولم يخرج التجميع عن كونه مجرد تجميع عادي بسيط ، يجمع بين دفتيه شتاتا مختلفا من مبادئ ثمينة منتقاة من أعمال قانونية سابقة آية فى الابداع الفنى ، وقد جمعها الجامعون ووضعوها بجانب بعضها البعض وربطوها فيما بينها برباط إن دل على شيء فانه يدل على ما أبلوه من البلاء الطويل فى التجميع ليس إلا . وكان يرمى الامبراطور « جوستنيان » الى ضرورة مزج القانون الروماني بالقانون البريتوري وقانون المفسرين ، وأن يخرج من ذلك كله بمزيج قانوني نافذ ، له سلطان النفوذ الشامل والسلطة الواسعة البعيدة . ولولا ذلك التجميع الأخير لما عرف للقانون الروماني علمه وفنه ، وما أنضجه فى عصر الاشراق القانوني من آراء كبار رجال الفقه الروماني وزعماء التفسير القانوني ، والمنشورات السنوية لجماعة البريتورين وفتاوى مجلس الشيوخ وفتاوى الملوك ، وما تطاحن فيه الفريقان للمذهبين البروكولي والسابيني مما غذى علم القانون أحسن غذاء وأمده بأكبر إمداد .

وها هو القانون الروماني بفضل ذلك التجميع الجوستنياني فى أوائل القرن السادس بعد الميلاد قد أزهر فى كل بيئة أوربية تمت الى اللاتينية برباط النسب ، وقد غذاه مفسروه فى العصور التالية لظهور التجميع (١) وأخذ المنقبون عن آثاره التالدة يكشفون عما اختبأ منه فى غضون عصوره الأولى ، وأفاض علماؤه فى القرن التاسع عشر وفى طليعتهم العالمان الكبيران الألمانيان « سافيني » (٢) و « اهرنج » (٣) ما أفاضوا فى تفسيره واستعراض مبادئه ، وفى الغوص فى ذرائعه وروحه ، والعالم الفرنسي « بوتييه » (٤) .

وأفاض علماؤه فى أوائل القرن العشرين وعلى رأسهم « اسمن (٥) » و « كوك (٦) » و « جوبيه دوفال (٧) » وجان أبلتون (٨) » و « هوفلين (٩) » و « مونييه (١٠) » من علماء الفرنسيس ما أفاضوا مما جعل المشتغلين بالقانون المدني فى العصر الحاضر إنما يستقون تاريخ المبادئ القانونية وما قطعته من المراحل فى الأزمان السابقة ، يستقونه من تلك المؤلفات الرومانية ، وذلك فى بسط المبادئ وبيان ذكرياتها وماضيها وحكم التاريخ فيها ، وما يجب أن يكون عليه العلاج التشريعي الصحيح السليم مما كشف عنه الماضي وما يكشف عنه التحليل التاريخي الوضعي والعام ، وما فى ذلك من ربط الحاضر البشري بماضيه المنصرم ، ومن تعقب المؤثرات البشرية المختلفة التى كان يجهد العقل البشري الجهد كله فى الوصول الى أرقى مظهر للعدالة فى ميادين القانون ، ومن الوقوف موقف الاعجاب بما أخرجته العبقرية الرومانية

(١) Glossateurs (٢) Savigny (٣) Ihering (٤) Pothiers (٥) Esmein
(٦) Cuq (٧) Jobbé Duval (٨) Jean Appleton (٩) Huvelin
(١٠) Monier.

والذكاء الرومانى فى تقدم علم القانون وبلوغه الذروة الكبرى والرقى الكامل ، بما جعل القانون الرومانى كأنه قانون الشعوب ، وكأنه الوحدة المبتغاة فى توحيد القوانين بين الأمم المختلفة ، وكأنه القانون العالمى لما يربط به الجماعات المختلفة بروابط الأصل الواحد والمصدر الواحد ، وبما امتاز فيه واضعو أسسه وزعماء القول عنده ، وبما استفادوه من فلسفة اليونان ، من الافلات من شدة القانون وقسوته والخروج من مضايقه النظرية الدقيقة الى باحات الاعتبارات العملية والأقضية القائمة وأنواع النزاع الثائرة ، بما يلتئم مع العدالة التى توحى بها طبيعة البشر وغريزة الوجود ، بما يفر معه المنطق البحت والبحث النظرى الصرف ؛ والمنطق المجرد لا يلتئم مع ما يرجى لكل حالة معينة من حل موفق يتصل بعناصر النزاع القائم ويمت إليه برابطة الاتصال الموضوعى الواقعى .

إنا لم نرد بهذه الالمامة الخاطفة مجرد العرض العلمى لتاريخ القانون ، ولمجرد بيان الرابطة القائمة والتى يجب أن تقوم بين الشرائع الغربية الحاضرة ، ولمجرد الكشف عما للقانون الرومانى من آثار سحرية ومؤثرات عميقة تغلغلت فى أحشاء الشرائع الحاضرة ، لم نرد منها ذلك إنما أردنا مرامى أخرى وأغراضا أبعد منها ، وابتغينا مقاصد وطنية مصرية ، وآمالا شرقية عربية نادينا من أجلها من زمن ، وقد آن الوقت وحل العهد ودقت ساعة اليقظة الى ضرورة درس تلك الأغراض المصرية والشرقية معا ، فى ذلك الوقت الذى تحررت فيه مصر من نير الامتيازات الأجنبية واستردت استقلالها كاملا غير منقوص وكسرت أغلال النقص التشريعى وقطعت أصفاد القيود القضائية ، وهمت بوضع تشريعات جديدة تأتلف مع التحرر التشريعى والقضائى ، وفى ذلك الوقت الذى أحست فيه الدول العربية بضرورة الاتفاق والتعاون فى مختلف الشؤون ، فعقدت مؤتمرها بمصر وأقرت وثائقها وقالت بتأليف جامعة للدول العربية المستقلة تبغى بها التعاون فى الشؤون الاقتصادية والثقافية والاجتماعية وغيرها (١) .

« يتبع » عبد السلام ذهنى

(١) انظر جريدة الأهرام فى ٨ اكتوبر سنة ١٩٤٤ وقد انعقد المؤتمر بالقاهرة وانعقدت له اللجنة التحضيرية فى ٢٥ سبتمبر و ٧ اكتوبر سنة ١٩٤٤ وتقرر ما يأتى :

أولا — جامعة الدول العربية : تؤلف جامعة الدول العربية من الدول العربية المستقلة التى تقبل الانضمام إليها ، ويكون لهذه الجامعة مجلس يسمى « مجلس جامعة الدول العربية » تمثل فيه الدول المشتركة فى الجامعة على قدم المساواة .

وتكون مهمته مراعاة تنفيذ ما تبرمه هذه الدول فيما بينها من الاتفاقات وعقد اجتماعات دورية لتوثيق الصلات بينها وتنسيق خططها السياسية تحقيقا للتعاون فيها وصيانة لاستقلالها وسيادتها من كل اعتداء بالوسائل الممكنة والنظر بصفة عامة فى شؤون البلاد العربية ومصالحها

وتكون قرارات هذا المجلس ملزمة لمن يقبلها فيما عدا الأحوال التى يقع فيها خلاف بين دولتين من أعضاء الجامعة ويلجأ فيها الطرفان الى المجلس لفحص هذا الخلاف . فنى هذه الأحوال تكون قرارات مجلس الجامعة نافذة ملزمة .

ولا يجوز على كل حال الالتجاء الى القوة لفض المنازعات بين دولتين من دول الجامعة . ولكل دولة أن تعقد مع دولة أخرى من دول الجامعة أو غيرها اتفاقات خاصة لا تتعارض مع نصوص هذه الأحكام أو روحها . ولا يجوز بأية حال اتباع سياسة خارجية تضر بسياسة جامعة الدول العربية أو أية دولة منها .

ويتوسط المجلس فى الخلاف الذى يخشى منه وقوع حرب بين دولة من دول الجامعة وبين أية دولة أخرى من دول الجامعة أو غيرها للتوفيق بينهما .

وتؤلف منذ الآن لجنة فرعية من أعضاء اللجنة التحضيرية لإعداد مشروع نظام « مجلس الجامعة » ولبحث المسائل السياسية التى يمكن إبرام اتفاقات فيها بين الدول العربية .

ثانيا — التعاون فى الشؤون الاقتصادية والثقافية والاجتماعية وغيرها :

(ا) تتعاون الدول العربية الممثلة فى اللجنة تعاونا وثيقا فى الشؤون الآتية :

١ — الشؤون الاقتصادية والمالية بما فى ذلك التبادل التجارى والجمارك والعملة وأمور الزراعة والصناعة .

٢ — شؤون المواصلات بما فى ذلك السكك الحديدية والطرق والطيران والملاحة والبرق والبريد

٣ — شؤون الثقافة .

٤ — شؤون الجنسية والجوازات والتأشيرات وتنفيذ الأحكام وتسليم المجرمين وما الى ذلك .

٥ — الشؤون الاجتماعية .

٦ — الشؤون الصحية .

(ب) تؤلف لجنة فرعية من الخبراء لكل طائفة من هذه الشؤون تمثل فيها الحكومات المشتركة فى اللجنة التحضيرية وتكون مهمتها إعداد مشروع بقواعد التعاون فى الشؤون المذكورة ومداه وأداته .

(ج) تؤلف لجنة للتنسيق والتحرير تكون مهمتها مراقبة عمل اللجان الفرعية الأخرى وتنسيق ما يتم من أعمالها أولا فأولا ، وصياغة مشروعات اتفاقات وعرضها على الحكومات المختلفة .

(د) عندما تنتهى جميع اللجان الفرعية من أعمالها تجتمع اللجنة التحضيرية وتعرض عليها نتائج بحث هذه اللجان تمهيدا لعقد المؤتمر العربي العام .

ثالثا — تدعيم هذه الروابط فى المستقبل : مع الاغتباط بهـذه الخطوة المباركة ترجو اللجنة أن توفق البلاد العربية فى المستقبل لتدعيمها بخطوات أخرى وبخاصة إذا أسفرت الأوضاع العالمية بعد الحرب القائمة عن نظم تربط بين الدول بروابط أمتن وأوثق .

رابعا — قـرار خاص بلبنان : تؤيد الدول العربية الممثلة فى اللجنة التحضيرية مجتمعة احترامها لاستقلال لبنان وسيادته بحدوده الحاضرة وهو ما سبق لحـكومات هذه الدول أن اعترفت به بعد أن انتهج سياسة استقلالية أعلنتها حكومته فى بيانها الوزارى الذى نالت عليه موافقة المجلس النيابى اللبنانى بالاجماع فى ٧ اكتوبر سنة ١٩٤٣ .

خامسا — قرار خاص بفلسطين :

(ا) ترى اللجنة أن فلسطين ركن مهم من أركان البلاد العربية ، وأن حقوق العرب لا يمكن المساس بها من غير إضرار بالسلم والاستقرار فى العالم العربى .

كما ترى اللجنة أن التعهدات التى ارتبطت بها الدولة البريطانية والتى تقضى بوقف الهجرة اليهودية والمحافظة على الأراضى العربية والوصول الى استقلال فلسطين هى من حقوق العرب الثابتة التى تكون المبادرة الى تنفيذها خطوة نحو الهدف المطلوب ونحو استتباب السلم وتحقيق الاستقرار .

وتعلن اللجنة تأييدها لقضية عرب فلسطين بالعمل على تحقيق أمانيهم المشروعة وصون حقوقهم العادلة .

وتصرح اللجنة بأنها ليست أقـل تألما من أحد لما أصاب اليهود فى أوروبا من الويلات والآلام على يد بعض الدول الأوربية الدكتاتورية . ولـكن يجب أن لا يخلط بين مسألة هؤلاء اليهود وبين الصهيونية إذ ليس أشد ظلما وعدوانا من أن تحل مسألة يهود أوروبا بظلم آخـر يقع على عرب فلسطين على اختلاف أديانهم ومذاهبهم .

(ب) يحال الاقتراح الخاص بمساهمة الحـكومات والشعوب العربية فى « صندوق الأمة العربية » لانقاذ أراضى العرب بفلسطين الى لجنة الشؤون الاقتصادية والمالية لبحثه من جميع وجوهه وعرض نتيجة البحث على اللجنة التحضيرية فى اجتماعها المقبل .

وإثباتا لما تقدم وقع هذا البروتوكول بادارة جامعة فاروق الأول بالاسكندرية فى يوم السبت ٢٠ شوال سنة ١٣٦٣ الموافق ٧ اكتوبر سنة ١٩٤٤ م

عرض ونقد :

بعث الشعر الجاهلى

جاءنى بريد العراق فطالعنى من بينه ذلك الكتاب الطريف : « بعث الشعر الجاهلى » تأليف الدكتور مهدى البصير ، من زعماء الأدب فى العراق الشقيق ، وقد كان زميلا لأديبنا المصرى الدكتور طه حسين بك ، ونال مثله شهادة الدكتوراه من السوربون ؛ ومن اسم الكتاب تستطيع أن تفهم بسهولة أن موضوعه هو البحث فى الشعر الجاهلى — خصوصا المعلقات السبع — وإثبات حقيقة هذا الشعر ، ووجود قائليه فى الحياة يوم قيل ، والاشادة بما فى هذا الشعر من خصائص ومميزات ! .

والكتاب بعد هذا يتكون من ثمانى محاضرات ، تكلم الدكتور فى الأولى منها عن « امرئ القيس » وتاريخه ومعلقته ، وأثبت وجود الشاعر التاريخى وصحة نسبة شعره إليه ، فكان مع إيجازه موفقا ؛ ولكنه قد أدهشنى قول الدكتور فى (ص ٢٣) عن قصيدة « قفانبك » لامرئ القيس : « إنها تمتاز برغم بداوتها بقلة الغريب وسهولة التعبير » . وفى (ص ٢٤) يقول : « وهى لا تضطرنا فى كثير من الأحيان لاستشارة المعاجم اللغوية » .

أرجو أن يسمح لى الدكتور بمخالفته فى هذا الرأى ، فاننا إذا اتخذنا القارئ المتوسط مقياسا لنا — وهو ما يجب أن يكون منا — رأينا أن قصيدة « قفانبك » تحوى الكثير من الألفاظ اللغوية الغامضة التى يستعصى فهمها على ذلك القارئ المتوسط ، وإليك من القصيدة مثلا هذه الكلمات : « سمرات ، ناقف ، ريا ، كورها المتحمل ، هداب الدمقس المفتل الكشح ، ترائبها ، السجنجل ، المقاناة ، نصته ، أثيث كقنو النخلة المتعثكل ، مستشزرات ، العقاص ، كشح ، الجديل ، أساريع ظبى أو مساويك إسحل ، اسبكرت ، المميل ، منجرد قيد الأوابد هيكل ، الكديد المركل ، خذروف ، أيطل ، إرخاء سرحان ، الكنهبل .... الخ » .

ألا يرى الدكتور فى هذه الكلمات التى ذكرتها — تمثيلا لا استقصاء — غرابة وتساميا عن الأذهان المتوسطة ؟ . ألا يحتاج القارئ الى استنباء المعاجم بشأن هذه الألفاظ ؟ . إن من أكبر الدلائل على كثرة الغريب فى « قفانبك » هو قيام الكثيرين من أهل اللغة بوضع الشروح المتعددة المبسوطة فى شرحها وتفسير كلماتها ، وإن القارئ لقصيدة « قفانبك » لا يجد بها إلا ما يقرب من عشرين بيتا — مع أكثر تقدير — لا تحتاج ألفاظها الى شرح معاجم ، والباقى عسر الفهم غامض المعنى ! .

وفى (ص ٢٥) أشار الدكتور الى ميزة لامرئ القيس زعم أنه ينفرد بها وحده ، وهى عنايته بضبط المواقع والأمكنة ، والراجح عندي أن هذه خلة شائعة عند العرب ، فما من شاعر عربى أصيل فى عربيته إلا ويعنى بتحديد الأماكن سـواء فى شعره أو نثره ، وظنى أن ذلك ناتج من تشابه الأماكن فى جزيرتهم واتساع صحرائهم ، وعدم قيام المدن والدساكر التى تميز المواضع وتبين الأماكن ، وبذلك يعلم المتحدث أن المكان الذى يقصده فى كلامه لن يعرف إلا إذا حدد بحدود ومعالم !.

وقد زعم الدكتور أن الشطرة الثانية من بيت امرئ القيس :

ويوم عقرت للعذارى مطيتى   فيا عجبا من كورها المتحمل

جيء بها نزولا على ضرورة العروض والقافية « فقط » إذ لا غرابة فى حمـل كور مطية معقورة على غيرها . . ونرد على الدكتور زعمه فنقول : إن هذه الحالة مما يستدعى العجب ، فامرؤ القيس قـد أقبل فى الصباح على مطيته وهى أقوى ما تكون ، ولـكنه نزل على إرادة الجمال والهوى فعقر مطيته وشوى لحمها للعذارى ، وعند رجوعهن تقسمن متاع مطيته ، فـكأنه قال : يا عجبا ! . . أأغدو فى الصباح ومعى ناقتى التى أعزها واحتاج إليها ، ثم أؤوب وقد فقدتها وتقسمت العذارى كورها ؟ . . .

وفى (ص ٣٥) أورد الدكتور لزهير هذا البيت :

تداركتما عبسا وذبيان بعـد ما   تفانوا ودقوا بينهم عطر منشم !

وتوقعنا أن يشرح عبارة « ودقوا بينهم عطر منشم » فقد اضطربت فى شرحها الأقوال ولـكننا وجدناه يحيلنا على موضع لا نعرفه — لأنه لم يأت بعد — بقوله : « راجع البحث عن الأسلوب » . ونذهب نفتش عن هذا الموضع الذى شرحت فيه هذه الجملة فـلا نجده إلا فى (ص ٤٥) أى بعد عشر صفحات ؛ وأظن أن فى ذلك إيلاما على القارئ وبلبلة لذهنه ! .

ويقول الدكتور : إن جملة « ودقوا بينهم عطر منشم » معنى زائد يتم المعنى المراد مما قبله ، ولـكننى أحب أن أقول له : ألا يصح أن يكون ذلك من باب « الإيغال » وتمكين المعنى فى ذهن السامع ، وذلك كقول الخنساء :

وإن صخراً لتأتم الهداة به   كأنه علم فى رأسه نار !

وقول المتنبى :

وما الدهر إلا من رواة قصائدى   إذا قلت شعرا أصبح الدهر منشدا ؟.

ويذكر المؤلف قول زهير :

وأعلم علم اليوم والأمس قبله   ولـكننى عن علم ما فى غد عمى !

ويفسره بقـوله : « يعلن الشاعر أنه يعرف ماضى الحياة وحاضرها لأنه رآهما ، ولـكنه يجهل مستقبلها ، أى أنه لا يؤمن بالبعث » . ونحن نسائله : كيف استنتجت عـدم إيمان الشاعر بالبعث ؟ أعدم معرفته للمستقبل ينص على إنكاره للبعث ؟ . ألا يصح أن يكون المعنى إننى أجهل ما يأتينى الله به فى قابل أيامى ، أيكون ذلك خيرا أم شرا ، لأننى لم أعط علم الغيب فيكون البيت دليلا على الايمان لا على الـكفران ؟

وفى المحاضرة الثالثة تكلم الدكتور عن معلقتى عمرو بن كلثوم والحارث بن حلزة اليشكرى ، فأجاد القـول وأحسن التحليل ، إلا أنه يقول عن غلو ابن كلثوم فى الفخر إنه « صورة صادقة من أنفة البدوى وإبائه ونخوته » . . . ولست أرى رأى الدكتور ، بل إن السبب فى هـذا الغلو هو أن ابن كلثوم فى موقف خصام ومنافسة ومفاخرة ، فهو يستعمل لسانه وفصاحته فى دفع التهم عنه ، وتعداد المفاخر — ولو كانت كاذبة — لشخصه وقبيلته ، وإلا فأكثر الفخر الذى ذكره ابن كلثوم فى قصيده لا يكاد يعقل ! . .

ويقول الدكتور فى (ص ٥٩) : « يظن زميلنا الأستاذ طه حسين أن سلاسة اللفظ فى معلقة ابن كلثوم دليل على افتعالها بعد الاسلام ! ولـكنه يخطىء فى هذا بعض الشىء ، فلغة القرآن الـكريم لاتقل سهولة ودماثة عن لغة هذه المعلقة ، ولم يفصل بينهما قرن » . . ولست أدرى قيمة الحجة التى احتج بها الدكتور البصير هنا ؛ فما أثر الزمن فى السهولة والغموض ؟ ألا يصح أن يجتمع شاعران أو كاتبان فى زمن واحـد وبيئة واحدة ، ومع ذلك يأتى نتاج أحدهما غريبا غامضا عسرا ، والآخر سهلا سلسا ظاهرا ؟ . حسب الدكتور أن يقارن مثلا بين أدب مصطفى صادق الرافعى وأدب زكى مبارك ، وهما من أبناء عصر واحد وبينهما بون شاسع !

ولم يتحدث الدكتور فى كتابه عن معلقة طرفة بن العبد ، ومعلقة لبيد بن ربيعة ، مع أنه قد ذكر ضمن مراجعه كتاب « القصائد العشر » . . . أفما كان يجـدر به أن يتحدث عن القصائد السبع المتيقن أنها معلقات ، بله أن يتحدث عن القصائد الثلاث المـكملة للعشر ، والتى اختلف فى أنها من المعلقات أو ليست منها ؟ ! . .

ولقد وقف المؤلف موقفا خطيرا فى نهاية المحاضرة السابعة ، إذ أخذ يتحدث عن وجوه الشبه بين المعلقات والقرآن ، وإنه لمن الجرأة — ولو فى نظر المسلمين على الأقل — أن نعقد مقارنة بين كلام الله العزيز الحـكيم الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، وكلام البشر ، مهما كانت بلاغة هؤلاء البشر ! ! . . .

والـكتاب بعد ذلك فتح جـديد فى الأدب العراقى ، وسفر قيم فى المـكتبة العربية ، نشكر صاحبه عليه ، راجين له فى ميدان الإنتاج العلمى المزيد ؟

أحمد الشرباصى

خريج كلية اللغة العربية

مشكلة تدريس اللغة العربية

يا ناق جدى ! !

من المحقق أن هذه الناقة ليست ناقة أبي العلاء ، التي أفنى إبطاؤها به ، عمره وصبره ، وأفنى كذلك أحلاسه وأنساعه ؛ فقد نفقت هذه الناقة منذ بعيد ، فلم يعد الى دعائها من سبيل .

ولكن ناقتنا التي ندعوها الى السير ، ونطمع منها في الجد ، هي ناقة وزارة المعارف .

ولعلك توافقني — يا سيدى — على أن هذه الناقة أجل خطرا ، وأبعد أثرا من ناقة أبي العلاء ، فهي تحمل على غاربها الميمون ، ويتعلق بهواديها الطويلة مئات المئات من أبناء الأمة يرجون أن تسير بهم سيرها القوى الثابت فتخرجهم من هذا الظلام الى نور قوى واضح يبصرون فيه .

ولقد كانت ناقة أبي العلاء ، وإن أسرفت في اتئادها ، وبالغت في تأنيها ، تقطع الأشواط البعيدة على طول المدى وانفساح الزمن ، ولكن ناقتنا هذه تسير في محلها ، تحرك رجليها صعودا وهبوطا ، وتمد عنقها أخذا وردا ، وهي مع ذلك ثابتة لا تتزحزح ولا تتحلحل .

ولعله من الانصاف للناقة ، أن نقرر أنه كان يصيبها النشاط في بعض الأحيان ، وكان يرجى — لو تابعت نشاطها — أن تقطع ، وأن تنفع . ولكنها ذات آفة عارمة صارمة ، فهي لا تكاد تخف للسير حتى تجد زمامها قد اضطرب بتغير الأيدى ، وترى أنها ملجأة الى أن تأخذ بأسباب الأناة ، وترى أنها بعدُ مرغمة أن تسير في محلها لا تتقدم ولا تتأخر ، وترى آخر الأمر أنها لابد أن تسير ، ولكن الى الوراء البعيد ! ! .

لقد سمعت الناقة حداء الدكتور طه حسين ، في حل مشكلة تدريس اللغة العربية ، ودعاها الى ألا تعتسف بنفسها وبأبناء الناس معها تلك الطرق الوعراء المتربة ، وأعلن فيما أعلن أن اللغة الجاهلة لا تزال بخير ، ما دام النحو يدرس على هذا النحو ، وما دامت البلاغة تبلغ بعقول التلاميذ الى درك السقوط والاسفاف ، وتصرفهم عن النبع العربي والبيان الصافى ، بتخاليط من المنطق المشوش والاصطلاحات الركيكة .

وهي كذلك قد سمعت نداء الأستاذ أحمد أمين في حل مشكلة تدريس اللغة العربية ، فقد دعاها إلى أن توفر عليها جهدها ، وألا تسرف في الشطط ، ولا تمعن في الغلط ، وأن تأخذ بأسباب السلامة إن كانت لا تحب أن ترتمى في أحضان السلامة .

لقد أخذ الأستاذان الناقة أخذا رفيقا ، ولم يمعنا فى النصح لها ، ولم يحددا طرق السلامة التى يرجوان ، ولم يعنيا بلفت ناقتنا هذه العنيدة البليدة عن خطتها إلى خطتهما هذه السديدة الرشيدة ! ومضيا لطيهما لايلويان ، ومضت فى سبيلها لاتلوى !

وهانحن أولاء نفتح عيوننا اليوم على كتاب جليل لأستاذ جليل ، فوقف للناقة ، واستوقف الناقة ، وعالج تلك الطرق العتيقة التى اتخذتها سنين طويلة ، فجهدت وأجهدت ، وشقيت وأشقت .

تناول بقلمه القوى ، تلك الآراء التى قيلت ، على سياسة الناقة ، وفند رأى من يقول بوجوب التوفيق بين العربية والعامية ، ومن يشير باصطناع العامية ، ويخلص بأن ذلك لا يحل المشكلة ، وأشار بالعمل على ترقية المتكلمين بالعربية ، ثم درس أسلوب تعليم اللغة العربية ، وكشف عن أبرز عيوبه ، وهو اصطناع القواعد دون الاعتماد على المرانة والتكرار الذى يكسب الملكة ، ونادى بأن الملكة محال أن تكتسب بالقواعد ، وأن الاعتماد عليها أسلوب الفطرة فى تعليم اللغات ، وكشف عما فى الملكة من أسرار عجيبة ، وسفه رأى أبى الفتح بن جنى إذ زعم أن العرب كانت تعرف قواعد النحو . تناول الصعاب التى تعترض تكوين الملكة وحاول تذليلها ، وعرض لهذه الخرافة التى تزعم أن العربية لا تقوم الى جانب العامية عرضا نظريا ، وعرضا عمليا .

والأستاذ الجليل عرض المنهج الذى يجب أن تقوم عليه الدراسة فى المدرسة المصرية عرضا موفقا ، وأشار :

١ — بوجوب حذف القواعد من التعليم الابتدائى كله ، لأنها فلسفة للغة وعناء المعلمين والمتعلمين ، وإفساد للتفكير ، وعوق للتعبير .

٢ — بوجوب الاكثار من المحفوظات المناسبة التى تعطى الفرصة للتلميذ فى تأسيها واحتذائها ، وألم بما فى ذلك من فوائد اجتماعية وأخلاقية وأدبية .

وقد دعم رأيه بنقول كثيرة من أمراء البيان ، وعلماء التربية من عرب وفرنجة قدماء ومحدثين .

وعلق آمالا كبارا على الأسلوب الجديد ، ورجا أن تكون العربية لغة التخاطب يوما ما ، وأبان أن هذا الاصلاح اللغوى إصلاح اجتماعى ، وأننا أحوج الناس الى الانتفاع باللغة فى إصلاح الاجتماع .

وأخيرا وبعد هذا الجهاد المضنى ، وقف فاستحث ناقتنا هذه العنيدة البليدة الوانية قائلا :

يا ناق جدى ، فقد أفنت أناتك بى صبرى وعمرى ، وأحلاسى وأنساعى

ومن بعد :

فن عسى أن يكون هذا الذي يحمل المشعل ، ويستوقف الناقة ، ليقودها بزمام جديد ، ويهديها الى طريق رشيد ، ويدعوها أن تتبدل بخطاها هذه المرتجفة الخائفة المتعثرة خطا أخرى سديدة مفيدة قوية حازمة ؟

ذلك هو الأستاذ الجليل الشيخ محمد عرفة عضو جماعة كبار العلماء والأستاذ بتخصص الأستاذية بكلية اللغة العربية .

وإنى لأعتقد — والله حسيبي — أن وزارة المعارف لو ضمت صاحب هذه الدعوة الى هؤلاء الذين بدءوا بدراسة المشكلة ليدرسوا مايرى ، ويدرس مايرون ، لكان ذلك أدنى الى النجاح واستلاك سبيل الرشد .

أما نحن — معشر المدرسين — فاننا عازمون على الاستجابة الى هذه الدعوة فى حدود طاقتنا ، ناوون ألا ندع جهدا يمكن بذله فى سبيل تكوين الملكة دون أن نبذله مطاوعين ممتثلين صيانة للعربية ، وحماية للبيان ؟

كامل السيد شاهين

المدرس بالمدارس الأميرية



الآداب الخطرة

الأدب محبب الى النفوس ، خلاب للشعور ، وهو بهذا الوصف أعمل مؤثر فى خدمة أصحاب المبادىء الشريفة ، والغايات البعيدة ، ولكنه بعيد الغور فى إفساد الأفئدة ، وتضليل العقول ، فى أيدى جهلة الأدباء من عمى البصائر ، وموتى القلوب .

من الأدب المهلك قول بشار العقيلى :

أعاذل إن العسر سوف يفيق وإن يسارا من غد لخليق

وما كنت إلا كالزمان إذا صحا صحوت وإن ماق الزمان أموق

فقوله صحا الزمان وماق أى حمق ، فهو من الأخطاء التى يعتذر بها فسدة الأخلاق عن فسادهم . فليس للزمان شخصية غير صفات أهله ، فان فسدت شؤون الناس فيه ، فان أهله كانوا السبب فى ذلك ، وليس من العقل ولا من الرجولة إذا جمد أهل زماننا أو حمقوا أن نقلدهم فى الجمود والحماقة ، فنزيد الشر استشراء ، ولكن العقل والرجولة أن نعمل على إصلاحهم مع العاملين ، فليتق الله الأدباء فى إخوانهم الذين يعجبون بآدابهم فلا يدسوا لهم السم فى الرحيق .

النقد الادبي في القرن الرابع

٤

الوساطة : منهجها العلمي وخصائصها

سلك الجرجاني في وساطته مسلك الآمدي من قبل في موازنته فجعلها حوارا بين خصوم المتنبي وأنصاره المنصفين له إنصافا يقوم على عدالة الحكومة الادبية ، كما جعل الآمدي موازنته حوارا بين أصحاب الطائيين : أبي تمام والبحتري ، وإن لونت ثقافة كل من الرجلين حواره بلون يوائمها كل المواءمة ، فكان حوار الجرجاني حوارا أدبيا يتجلى فيه ذوقه ووجدانه وحوار الآمدي حوارا علميا يتجلى فيه عقله واطلاعه ، والغرض الاول للجرجاني في وساطته هو إنصاف المتنبي من خصمه ، لذلك حتم في أول كتابه تجريد الحكم الأدبي على الشاعر من الاعتبارات الشخصية (ص ١١ و ١٢ من الوساطة) .

وذكر الجرجاني المتعصبين للمتنبي وعليه وعقوق الفريقين له أو للادب فيه ، وأوجب الاعتراف بالفضل لذويه ، واعتذر لهم عما يقعون فيه من أخطاء فنية ، فأي (فنان) كان بمنجى من الخطأ ؟ وهل سلم منه شاعر من الجاهليين أو الاسلاميين ؟ وإنما كان احتجاج النحويين في خطئهم محض تكلف لا يستسيغه ذوق (ص١٣ – ٢٠) ولم والخطأ من طبيعة الانسان ؟ وما دام الشعر علما من علوم العربية قوامه الاحساس فيه مع الطبع والرواية والمران والذكاء فأي مانع من تفاوت ملكات الشعراء وتباين منازلهم فيه — أيا كانوا وفي أي عصر يعيشون — ؟ وإن كان للبيئات الأدبية العامة والخاصة أثرها في تلوين الشعر بألوان تختلف جزالة ورقة ، فالشعر الجاهلي في قوته وجزالته ، وشعر المحدثين في رقته وعذوبته ، يخضع كل منهما لما يخضع له الآخر من تأثر بعوامل البيئة والزمن ، وخضوع لأحكام النقد الأدبي العادل ، وما الرقة التي تراها أحيانا في الشعر الجاهلي إلا صورة لاختلاف الأخلاق والطباع والأذواق ، وتركيب الخلق ، ولون المعيشة في البيئات العربية ، وهي أكثر ما تأتيك من قبل العاشق المتيم ، والغزل المتهالك ، أما رقة المحدثين فهي ترف الحضارة سرى من جداول الحياة وأسباب العيش ففاض على شواطيء العقل والتفكير والعواطف رقة وجمالا وعذوبة ، حتى كان يتعسر على الشاعر منهم الظهور في فنه بمظهر البداوة ، فأبو تمام حين أغرب في ألفاظه ، إغرابه في معانيه ، مع حرصه على ترف الأداء ، جاء شعره غريبا على الطبع والذوق ، مختلفا في جودته ، لا تستوي أطرافه وحواشيه ، والاختلاف الواضح في الشاعرية في قصائد أبي تمام ، هو السمة الغالبة عليه ، وهو أحد ما نعي على أبي الطيب المتنبي (ص ٢١ — ٢٨) .

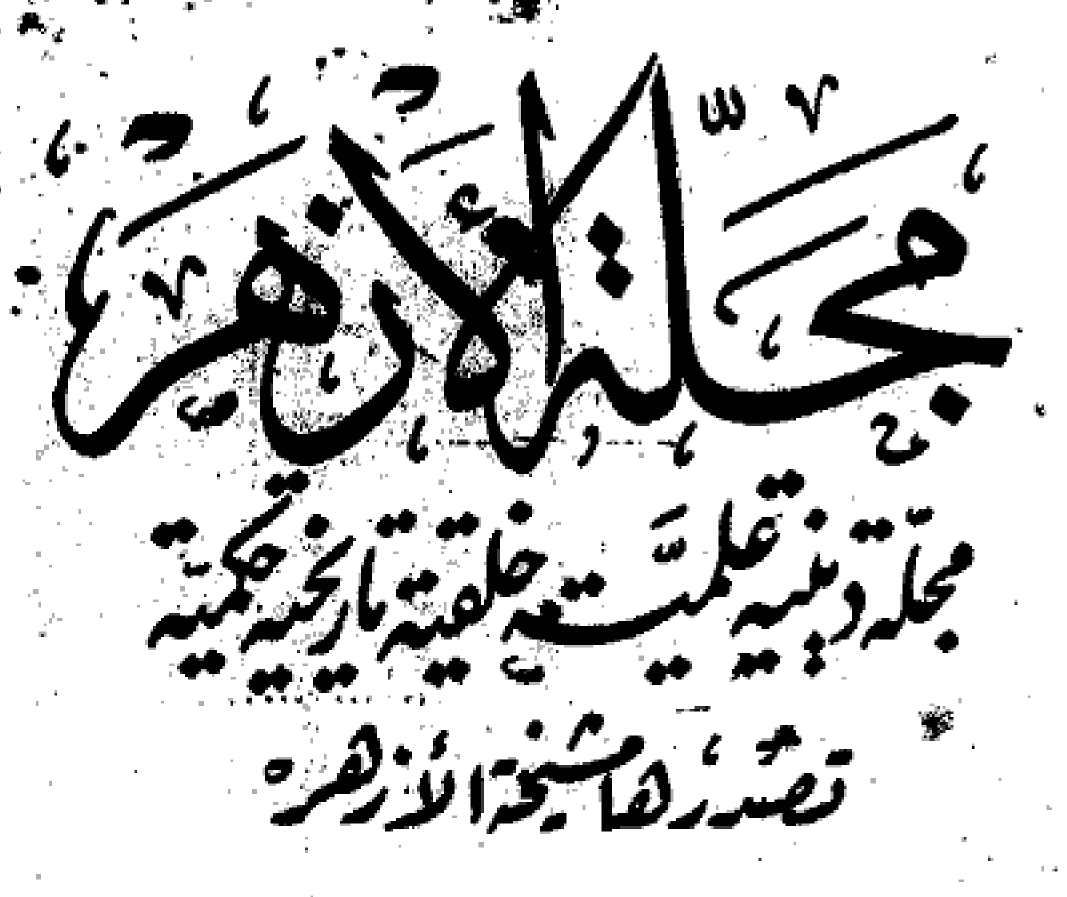
ويدعو الجرجاني المحدثين الى الرقة والعذوبة التي تسمو على الساقط السوقي وتنزل عن البدوي الوحشي من الأساليب ، وإلى تنزيل الجزالة والرقة منازلها بحسب المعاني والأغراض

والموضوعات ، وسواء فى ذلك الشعراء والكتاب ، كما يدعوهم الى ترك التكلف والاسترسال مع الطبع ، ويشيد بشعر البحترى وطبعه الأدبى الساحر ، وبما يشا كله فى نسيب جرير فى الاسلاميين ، وامرىء القيس فى الجاهليين ، مما تلمس الفرق بينه وبين غزل أبى تمام ، مع ما فيه من رقة المعانى ولطف الصنعة ، ولكن لا تجد له من سورة الطرب وهزة الفؤاد ما تجد لغزل بعض الأعراب المطبوعين (٢٩ — ٣٧)

ويذكر الجرجانى ميزان النقد عند العرب ، وأنه إنما يدور حول عناصر الشعر من شرف المعنى وصحته ، وجزالة اللفظ واستقامته ، وصواب الغرض ، دون مبالاة بالبديع ، أو احتفال بالصنعة ، التى ألم بها القدامى ، وطلبها المحدثون ، من استعارة وجناس وطباق وتقسيم وتصحيف وغير ذلك من ألوان البديع (٣٨ — ٤٨) ؛ وشتان بين هذه النظرة العامة القريبة وبين نظرات قدامة البعيدة فى النقد وعناصره التى بسطها فى « نقد الشعر » .

ويعود الجرجانى الى ذكر خصوم المتنبى ، وأنهم افترقوا فرقتين : فرقة تعاديه لأنها تعادى المحدثين كافة ، وأخرى تخاصمه وحده من بين المحدثين ، فتضع من شأنه من حيث ترفع من شأن أبى نواس ومسلم وأبى تمام والبحترى وابن الرومى وضرابهم . ويرد على الفرقة الأولى بالاشادة بشعر المحدثين ، ويرى أن الفريق الثانى هم الخصوم اللد الذين صمد الجرجانى لجدلهم (٤٩ — ٥٢) .

ويقارن الجرجانى بين أبى الطيب وسواه من المحدثين ، وهنا نجده جريئا على النقد ، عنيفا فى الحكم ، ثائرا فى الخصومة ؛ فابن الرومى عنده هو الشاعر الذى لا تجد فى قصائده على طولها أكثر من بيت رائع أو بيتين وقد يعز عليك العثور عليهما ؛ ونحن نخرج بالعجب عندما نحكم أذواقنا فى شعر ابن الرومى ، أو عندما نقارن بين هذا الرأى ورأى ناقد آخر ، كابن رشيق م سنة ٤٥٦ ، الذى ذهب إلى أنه أولى الناس باسم شاعر لكثرة اختراعه وحسن افتنانه (٢٥٥ ح ١ عمدة) ، وكالعميدى الذى وقف معجبا بامتداد نفسه وإحاطته باللغة واقتداره على ضروب الكلام وتصور المعانى العجيبة والتشبيهات الغريبة والحكم البارعة والآداب الواسعة (ص ٧ الابانة فى سرقات المتنبى) ، وكالمعرى م سنة ٤٤٩ الذى لم ينكر عليه أدبه ورأى أن أدبه أكثر من عقله (١٦١ رسالة الغفران) ؛ وأبو نواس فى نظر الجرجانى هو المحدث الذى لا تجد شاعرا أعم اختلالا وأقبح تفاوتاً وأبين اضطرابا وأكثر سفسفة وأشد سقوطا منه ، وهو الشاعر المقدم الذى شهد له خلف وأبو عبيدة والأصمعى وفسر ديوانه ابن السكيت ، وإذا كانت عيوبه من غثاثة ولحن وغلو وخطأ فى أوزان الشعر وموسيقاه ومن ضعف فى العقيدة لم تغض من شاعريته أو تخفض من مكانته فكيف يستساغ ذلك مع أبى الطيب وحده . وهنا يقرر القاضى أن العقيدة يجب أن تكون بمعزل عن الشعر ، وألا تدخل فى حكم النقد الأدبى ، فضلال العقيدة ليس سبباً لتأخير شاعر قدمه شعره ، ومن



في كل شهر عربي

ماعدا شهري ذي القعدة وذي الحجة

الجزء العاشر	٥٩ شوال سنة ١٣٦٤	المجلد السادس عشر

مدير إدارة المجلة ورئيس تحريرها

محمد فريد وجدي

الإدارة	الاشتراكات عن سنة
ميدان الأزهر	داخل القطر ... ... ٢٠٠ مليم
تليفون : ٨٤٣٣٢	لطلبة الجامعة الأزهرية خاصة ... ١٠٠
الرسائل تكون باسم مدير المجلة	خارج القطر ٣٠٠

ثمن الجزء الواحد ٢٠ مليما داخل القطر و ٣٠ خارجه

(مطبعة الأزهر — ١٩٤٥)

فهرس

الجزء العاشر — المجلد السادس عشر

بسم الله الرحمن الرحيم

السيرة المحمدية

تحت ضوء العلم والفلسفة

نظرة على كل ما تقدم

أتينا فى السيرة المحمدية على كل ما يجب أن يعرفه طالبها ، وعلى كل ما ينبغى أن يصحبها من بحوث علمية ، وآراء فلسفية ؛ وقد بقى علينا النظر فى تصرف أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم بها ، لا لنسجل لهم مبلغ احترامهم لتعاليم رسولهم فحسب ، ولكن للاستدلال عمليا أيضا على صحة ما ذهبنا اليه من أن التعاليم الاسلامية هى خير التعاليم التى تبنى الامم ، وتضمن لها جميع الحوافظ التى تستبقى وجودها ، وكل العوامل التى تدفعها للتطور . ومن ناحية أخرى فان هذه الدراسة وإن كانت تستدعى منا الالمام بتاريخ الأمة الاسلامية فى عهدها الاول — وليس هذا مما يتناوله عنوان بحثنا — فانها مع ذلك من مكملاته ، لأنها تدل على مبلغ نجاح النبى صلى الله عليه وسلم فى بث المبادئ التى أرسل بها ؛ وهذه ناحية يتفاوت فيها المصلحون ، وتقاس بها قواهم الروحية ، وتؤيد صحة صلتهم بالشؤون العلوية .

بعث النبى صلى الله عليه وسلم الى الناس كافة ، وهى مهمة لم يدَّعها إنسان قبله فى أية بقعة من بقاع الأرض ، قال تعالى : « وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيرا ونذيرا ، ولكن أكثر الناس لا يعلمون » . فهل وفى محمد بهذه المهمة ؟ وهل ماجاء به يصح أن تأخذ به الناس كافة؟

أما إنه وفى بهذه المهمة فما لا مشاحة فيه ، فقد بعث وحيدا ، لا أعوان معه يشدون أزره ، ولا مال لديه يستهوى به العامة ، ولا سلطان له يستميل إليه به محبى الجاه والسؤدد ، ولا أى عامل مادى من عوامل الاغراء والتسويل ، فنجاحه فى دعوته يرجع كله الى كفايته الشخصية لما ندب إليه ، وإلى وفاء ما جاء به بحاجات النفوس ، ومقومات الحياة . فان آنست فيما آل أمر الصحابة إليه جماعة قوية الترابط ، موحدة الوجهة والغاية ، متجانسة الميول والعواطف ، مطمئنة الى ما انتهت إليه ، ومستعدة لأن تبذل أنفسها وأموالها فى تأييد ما هى عليه ، فانما ترى فى الحقيقة أثرا مجسما للدعوة الاسلامية ، لم يشاركها فى تكوينه عامل من البيئة التى تعيش فيها ، ولا باعث من حالة أدبية للامم التى كانت تحيط بها ، فهى صياغة الأصول الاسلامية جسدا وروحا .

أقام محمد صلى الله عليه وسلم ثلاثا وعشرين سنة بين ظهرانى أمته يدعوهم الى الحق ، ويقيمهم على صراطه ، حتى نزل عليه قوله تعالى : « اليوم أكملت لكم دينكم ، وأتممت عليكم نعمتى ، ورضيت لكم الاسلام دينا » ، وكان نزل عليه قبل ذلك قوله : « وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل ، أفأن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم ؟ ومن ينقلب على عقبيه فلن يضر الله شيئاً ، وسيجزى الله الشاكرين » ، وقوله تقدس اسمه : « وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الأرض كما استخلف الذين من قبلهم ، وليمكنن لهم دينهم الذى ارتضى لهم ، وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا ، يعبدوننى لايشركون بى شيئا ، ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون » . ثم اختاره الله لجواره ، فمضى تاركا أمته وشأنها تتصرف فى شؤونها على ما رسمه كتابها ، وسنة رسولها ، حتى أنه لم يسم لها من يخلفه من كبار أصحابه .

فاجأت قومه وفاته فاذهلتهم هنيهة ، وكادت تفتنهم ، ولكن سرعان ما حفزتهم تعاليمه الى العمل ، فنهض أحدهم وهو أبو بكر ، فرقى المنبر وخطبهم قائلا : «أيها الناس من كان يعبد محمدا فإن محمدا قد مات ، ومن كان يعبد الله فانه حى لايموت ، ثم تلا قوله تعالى : « وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل ، أفأن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم ؟ ومن ينقلب على عقبيه فلن يضر الله شيئا ، وسيجزى الله الشاكرين » ، فثاب اليهم صوابهم ، وتركوا رسولهم مسجى فى حجرته ، واجتمعوا تحت سقيفة أحدهم ، وائتمروا فيما بينهم لتعيين من يخلفه ، وهنالك تجلت هذه التعاليم فى أروع وجوهها ، فما مضت غير ساعة تبادلوا فيها الآراء حتى انتهوا إلى رأى إجماعى بتعيين أبى بكر لخلافته ، فكان هذا أجلى مظهر للوحدة الاجتماعية تتجلى على جماعة كانوا بالأمس أوزاعا متعادين يأكل بعضهم بعضا . فان قلنا لم يحدث ما يشبه هذا الحادث الجلل فى أية جماعة من جماعات العالم ، فلسنا بمبالغين ، وها هو تاريخ القبائل بين أيدينا ، إن قلنا إن مثل هذه الوحدة لم تتم إلا فى قرون عديدة ، ولا تتولد إلا تدريجا تحت تأثير عوامل شتى .

ولما تمت بيعة أبى بكر قام فى الناس خطيبا وقال :

« أيها الناس ، قد وليت عليكم ولست بخيركم ، فان أحسنت فأعينونى ، وإن صدفت فقومونى . الصدق أمانة ، والكذب خيانة ، والضعيف فيكم قوى حتى آخذ له حقه ، والقوى فيكم ضعيف عندى حتى أخذ الحق منه إن شاء الله .

« لايدع أحد منكم الجهاد فانه لايدعه قوم إلا ضربهم الله بالذل .

« أطيعونى ما أطعت الله ورسوله ، فإذا عصيت الله فلا طاعة لى عليكم .

« قوموا الى صلاتكم يرحمكم الله » .

نقول : المتأمل فى هذه الخطبة ، وهى أول ما طرق آذان المسلمين من ذى سلطان بعد وفاة النبى صلى الله عليه وسلم ، يرى فيها أصول الديموقراطية ماثلة لا ينقصها شىء . وأين الأمم

الديموقراطية، وخاصة الأمة العربية، فى ذلك العهد؟ فأما ولايته رياسة الحكومة على النحو الذى حدث من الاجتماع والتشاور فيمن هو أحق برياستها، ثم مبايعة الناس إياه بعد انتخابه، فهو إيذان صريح بأن السلطان للامة لا لتقاليد مقررة، ولا لأوضاع موروثة. وعدم تعيين النبى صلى الله عليه وسلم من يخلفه، أيد هذا الحق للجماعة أعظم تأييد.

وقول أبى بكر فى خطبته: «فان أحسنت فأعينونى، وإن صدفت فقومونى»، إشعار واضح بأن للأمة حق الاشراف على الحكومة، فتعين المحسن وتؤيده، وتقوم المعوج أو تعزله.

وفى قوله: «أطيعونى ما أطعت الله ورسوله، فاذا عصيت الله فلا طاعة لى عليكم»، إعلان لا يقبل المماراة فى أن الحكومة الاسلامية ذات دستور مقرر هو القرآن والسنة النبوية، قيد أبو بكر بالسير عليهما نفسه على رؤس الأشهاد، حتى إنه صرح بأن للامة حق إقالة الحكومة إذا لم تقم بما يوجبه عليها الدستور. وهذه الالتزامات هى الأركان الثابتة للديموقراطية الصحيحة.

هذا المظهر الفذ الرائع لأول حكومة إسلامية تقوم على أنقاض جاهلية جهلاء، طفرة بدون تطور تدريجى، يعتبر أمرا خارقا للعادة ليس له شبيه فى تاريخ الاجتماع البشرى، وحدوثه طفرة فى جماعة كانوا بالأمس القريب منقسمين الى قبائل لا تجمع متفرقها رابطة من أى نوع كانت، يعد من الانقلابات الفجائية، التى تعجز عن إيجادها مجرد السنن الطبيعية، وتحيل بالباحث الى تطلب عللها فى ذات التعاليم التى أوجبتها، وفى التربية الروحية التى قام بها من تولى أمر تلك الجماعة من أول تكونها.

فاذا قيل لا يستطيع أحد أن ينكر أن القرآن قد نص على أن تكون الحكومة (دستورية)، وأن يكون للامة السلطان المطلق، وهى التى تهبه لمن تختاره من خيرة رجالاتها، الخ من أركان الديموقراطية، ولكنها لم تصنع الأداة الضرورية لتطبيق هذه الأصول، فلم تضع نظاما للانتخابات البرلمانية لتمثيل إرادة الشعب، ولم تقرر تأليف وزارة توزع على أعضائها الأعباء الادارية، الى غير ذلك من لوازم هذا النظام الحكومى الراقى.

نقول إن هذا يرجع الى قرب عهدها بالاجتماع وبالحكم، على أن الأمم الديموقراطية لم تتفق بعد، وقد مضى عليها فى الحكم الديموقراطى نحو مائة وخمسين سنة، على شكل هذه الأداة، فان منها من لها مجلس نيابى واحد، ومنها من لها مجلسان، ومنها من جعلت وزارتها مسئولة أمام مجلس نوابها، ومنها من جعلتها مسئولة أمام رئيس جمهوريتها، وغير ذلك من الخلافات التى لا معول عليها مادامت أركان الديموقراطية محترمة. إن الأمة الاسلامية لم تحرم فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا فى عهد خلفائه من شكل تمثل فيه إرادة الأمة. فكان رسول الله يجمع المسلمين فى المسجد ويخطبهم فيما هو بسبيله، ويتقبل مشوراتهم ويعمل بها، حتى كان إذا تعارض رأيهم ورأيه أخذ برأيهم دون رأيه.

فهذا النوع من أخذ الآراء يكفى فى القيام بحق الديموقراطية ، بل فيه تعميم الدعوة للافراد كافة ، لا للمنتخبين دون غيرهم ، وكثيرا ما اتُّهمت الانتخابات حتى فى أرقى الأمم مدنية ، فكان فى هذا الاطلاق لحضور أمور المسلمين العامة ضمان لكل فرد أن يبدى رأيه فى تلك الأمور لعدم انحصارها فى المنتخبين دون غيرهم كما هو الشأن اليوم .

ومما يوجب الدهش أن حق مثول النساء فى مجالس النواب ، وهو مايعده المعاصرون وصولا الى أرقى النظم الديموقراطية ، ويظنونه من خصوصيات المدنية فى القرن العشرين ، كان من وضع النبى صلى الله عليه وسلم ، إذ أمر أن لا يحرم النساء من شهود المناقشات فى الأمور العامة ، فكن يحضرن مع الرجال فيها . ولم يرد عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه خولهن حق الحضور دون الاشتراك فى إبداء الآراء . بدليل أنه لما بدا لعمر بن الخطاب أمير المؤمنين أن يحدد مهور النساء لما آنس أن بعضهم يسرف فى تقديرها ، أمر بأن يُدعى الناس الى المسجد لسماع أمر يهم الناس من الأمور العامة .

ولما حضر الناس وفيهم نساء خطبهم عمر فى أمر مغالاة بعض الناس فى تقدير المهور ، ورأى أن يقتصر الناس على القدر الذى مهر به رسول الله صلى الله عليه وسلم بناته .

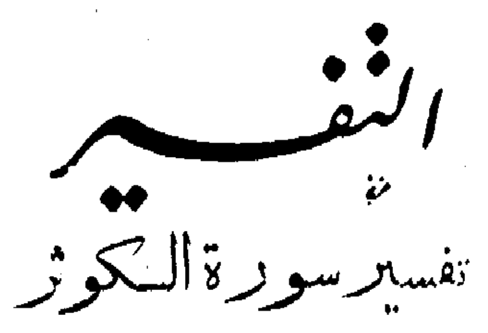
فنهضت امرأة من الحاضرات وقالت : أوَحى بعد رسول الله يا عمر ؟ فسألها وما ذاك ؟ فتلت قول الله تعالى : « وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم إحداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا ، أتأخذونه بهتانا وإثما مبينا ؟ » .

ففكر أمير المؤمنين قليلا ثم قال صدقتِ ورجع عن رأيه الى رأيها .

ان هذا التوسع العظيم فى تقرير حقوق المرأة بحيث تصل إلى أبعد شأو وصل إليه فى العصر الراهن ، جدير أن يحسب معجزة اجتماعية للاسلام تشهد بمصدره الالهى ؛ فان القبائل التى كانت تعتبر المرأة غير جديرة بأن ترث أباها أو زوجها ، بل تورث كما تورث الأمتعة ، لا يعقل أن تصل فى الاعتراف بحقوقها الطبيعية طفرة إلى ما وصلت إليه الأمم المتمدنة فى القرن العشرين .

فالأمة التى تصل إلى هذه الغاية القصية فى تقدير الحقوق الاجتماعية ، وإحكام الروابط الأدبية ، لا يستغرب أن تصل إلى مثل ما وصلت إليه الأمة الاسلامية من زعامة العالم الانسانى قرونا متوالية ، فلننظر فيما كانت عليه ، وما آلت إليه تحت ضوء ما جرياتها بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى نظفر بكشف بعض الأسرار التى أدت الى هذا الانقلاب الخطير؟

محمد فريد وجدى



تفسير سورة الكوثر

بسم الله الرحمن الرحيم

« إنا أعطيناك الكوثر . فصل لربك وانحر . إن شانئك هو الأبتر »

هي مكية على مذهب الجمهور . قوله عز وجل « إنا أعطيناك الكوثر » الكوثر نهر فى الجنة أعطاه الله رسوله صلى الله عليه وسلم . وقيل الكوثر القرآن العظيم . وقيل هو النبوة والكتاب والحكمة . وقيل هو كثرة أتباعه وأمته . وقيل الكوثر الخير الكثير كما فسره ابن عباس . وهو ظاهر بدخول كل ما ذكر فيه . روى البخارى عن أبى بشر عن سعيد ابن جبير عن ابن عباس قال : الكوثر الخير الكثير الذى أعطاه الله إياه . قال أبو بشر : قلت لسعيد بن جبير : إن ناسا يزعمون أنه نهر فى الجنة ، فقال سعيد : النهر الذى فى الجنة من الخير الكثير الذى أعطاه الله إياه .

والكوثر فوعل من الكثرة . والعرب تسمى كل شىء كثير فى العدد أو كثير القدر كوثرا . وبعضهم يقول : الكوثر الفضائل الكثيرة التى فضل بها على جميع الخلق ، فكل ما جاء فى تفسير الكوثر قد أعطيه النبى صلى الله عليه وسلم ؛ أعطى النبوة والكتاب والعلم والحكمة والشفاعة ، والحوض المورود ، والمقام المحمود ، وكثرة الأتباع ، والاسلام وإظهاره على الأديان كلها ، والنصر على الأعداء ، وكثرة الفتوح فى زمنه وبعده الى يوم القيامة .

وأولى الأقاويل فى الكوثر الذى عليه جمهور العلماء أنه نهر فى الجنة ؛ عن أنس قال : بينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم بين أظهرنا إذ أغفى إغفاءة ثم رفع رأسه متبسما فقلنا ما أضحكك يا رسول الله ؟ قال أنزلت على آنفا سورة الكوثر ثم قرأها ، قال أتدرون ما الكوثر ؟ قالوا الله ورسوله أعلم ، قال فانه نهر وعدنيه ربى عز وجل ؛ حوض ترد عليه أمتى يوم القيامة آنيته عدد نجوم السماء فيختلج العبد منهم فأقول إنه من أمتى ، فيقول ما تدرى ما أحدث بعدك .

وللبخارى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لما عرج بى الى السماء أتيت على نهر حافتاه قباب اللؤلؤ المجوف ، فقلت ما هذا يا جبريل ؟ قال هذا الكوثر الذى أعطاك ربك فاذا طينه أو طينته مسك أزفر .

عن أنس رضى الله عنه قال : سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم : ما الكوثر ؟ قال نهر أعطانيه الله ، يعنى فى الجنة ، أشد بياضا من اللبن وأحلى من العسل فيه طير أعناقها كأعناق الجزور ، قال عمر : إن هذه لناعمة ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أكلتها أنعم منها . أخرجه الترمذى وقال حديث حسن صحيح .

وعن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : الكوثر نهر فى الجنة حافتاه من ذهب ومجراه على الدر والياقوت ، تربته أطيب من المسك وماؤه أحلى من العسل وأشد بياضا من الثلج . أخرجه الترمذى وقال حديث حسن صحيح .

وأخرج البخارى عن عامر بن عبد الله بن مسعود رضى الله عنهما قال : سألت عائشة عن قوله تعالى « إنا أعطيناك الكوثر » فقالت : الكوثر نهر أعطيه نبيكم صلى الله عليه وسلم شاطئاه در مجوف آنيته كعدد نجوم السماء .

وروى البخارى ومسلم عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضى الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : حوضى مسيرة شهر ماؤه أبيض من اللبن وريحه أطيب من المسك وكيزانه كنجوم السماء من شرب منه لا يظمأ أبدا .

« فصل لربك وانحر » معناه أن ناسا كانوا يصلون لغير الله تعالى وينحرون لغير الله فأمر الله نبيه صلى الله عليه وسلم أن يصلى له وينحر له متقربا الى ربه بذلك . وقيل معناه فصل لربك صلاة العيد يوم النحر وانحر نسكك . وقيل معناه فصل الصلاة المفروضة بجمع وانحر البدن بمنى .

ومعنى الآية قد أعطيتك ما لا نهاية لكثرته من خير الدارين ، وخصصتك بما لم أخص به أحدا غيرك ، فاعبد ربك الذى أعطاك هذا العطاء الجزيل والخير الكثير ، وأعزك وشرفك على كافة الخلق ، ورفع منزلتك فوقهم ، فصل له واشكره على إنعامه عليك ، وانحر البدن متقربا إليه .

« إن شانئك » يعنى عدوك ومبغضك « هو الأبتر » يعنى هو الأذل المنقطع دابره .

نزلت فى العاص بن وائل السهمى ؛ وذلك أنه رأى النبى صلى الله عليه وسلم خارجا من المسجد وهو داخل فالتقيا عند باب بنى سهم وتحدثا وأناس من صناديد قريش جلوس فى المسجد ، فلما دخل العاص قالوا له من الذى كنت تتحدث معه ؟ فقال ذاك الأبتر ، يعنى به النبى صلى الله عليه وسلم . وكان قد توفى ابن لرسول الله صلى الله عليه وسلم من خديجة .

وقيل إن العاص بن وائل كان إذا ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم قال دعوه فانه رجل أبتر لا عقب له فاذا هلك انقطع ذكره ، فأنزل الله تعالى هذه السورة ورد عليهم أشنع رد ، فقال : إن شانئك يا محمد هو الأبتر الضعيف الوحيد الحقير ، وأنت الأعز الأشرف الأعظم .

والله أعلم ؟

يوسف الدجوى
عضو جماعة كبار العلماء

السنة

ظن العبد بربه

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : قال النبي صلى الله عليه وسلم : « يقول الله تعالى أنا عند ظن عبدي بي ، وأنا معه إذا ذكرني ، فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي ، وإن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منهم ، وإن تقرب الي شبرا تقربت إليه ذراعا ، وإن تقرب إلي ذراعا تقربت إليه باعا ، وإن أتاني يمشي أتيته هرولة » رواه الشيخان .

تمهيد وإجمال :

(الظن) : إدراك فوق الشك ودون اليقين ، وقد يرد بمعنى اليقين والاعتقاد كما هنا . وأكبر الظن أن إيثاره على اليقين رمز إلى أقل درجات الثقة بالله تعالى والرجاء فيه ، وهي أن تبلغ من العبد مبلغ الظن الغالب ، فلن يقبل منه ما دون ذلك ، وفي هذا من الرحمة والحنان بالعبد مالا يخفى على بصير .

(وعند) : ظرف يفيد القرب حسا أو معنى . ومن أفصح الأساليب وأجزلها « أنا عند ظنك » أي أنالك أو عليك كما تظن في ، إن خيرا فخير وإن شرا فشر .

(ومع) : ظرف يفيد المصاحبة حسا أو معنى كذلك . والمعية إذا اضيفت إليه سبحانه فهي على وجهين : معية علم وإحاطة ، ومراقبة وقدرة ، كالتي في قوله عز سلطانه « وهو معكم أينما كنتم » ، ومعية حفظ ورعاية ، ورحمة وولاية ، كالتي هنا والتي في قوله سبحانه « إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون » .

(وذكر الله تعالى) : تذكره بآلائه وآثاره ، والثناء عليه بما هو أهله قولا وعملا واعتقادا ، وقد بينا في شرح الحديث « مثل الذي يذكر ربه والذي لا يذكر ربه مثل الحي والميت » أن كل طاعة لله فهي ذكر له (١) .

(والملأ) : جماعة الأشرف لأنهم يملئون العيون أبهة والصدور هيبة وجلالا ، أو الجماعة مطلقا كما هنا ، وجمعه أملاء كسبب وأسباب . وذكر الله للعبد في نفسه كناية عن إثابته إياه بما لا يطلع عليه أحدا من خلقه ، وذكره للعبد (في الملأ) كناية عن الثناء عليه وإعلان مكافآته . (والهرولة) : الاسراع في المشي .

(١) راجع ج ٩ م ١٤

وإضافة هذه الأمور إليه سبحانه من قبيل المجاز والتمثيل، تقريرا للمعاني وتصويرا لها في أجمل صورة وأحسن تقويم. والمراد أن من أتى بقليل الطاعة كافأه الله بجزيل الأجر والعطاء، وكلما ازداد فيها ضاعف الله له المثوبة والجزاء، ولكن أين هذا الكلام، من كلام الملك العلام، ذي الجلال والإكرام؟ وإن سلكت سبيل السلف ففوض التأويل إلى الله تعالى، مؤمنا بكمال تنزيهه، وأن «ليس كمثله شيء وهو السميع البصير».

إيضاح وتفصيل :

وبعد، فهذا حديث من الأحاديث القدسية التي يرويها النبي صلى الله عليه وسلم عن ربه عز وجل. وبحسبنا هنا أن نفرق بين الحديث القدسي، والقرآن الكريم، بأن هذا أوحى بلفظه ومعناه، للإعجاز، والتحدي، إلى الهداية به، والتعبد بتلاوته «نزل به الروح الأمين. على قلبك لتكون من المنذرين. بلسان عربي مبين»؛ وذاك أوحى إليه صلى الله عليه وسلم لمجرد البشارة أو النذارة، وله أن يرويه بمعناه فحسب وإن نزل بلفظ إلهي كريم.

وأهم ما يعرض له الحديث — ونحن مضطرون إلى الإيجاز — أمران خطيران يحددان مقام العبد، ويجلوان منزلته عند الله عز وجل، وهما مدار سعادته أو شقاوته في دنياه وآخرته؛ ذانكم ظن العبد بربه، ومعاملة العبد له، وهذا متصل بسابقه اتصال الثمرة بالشجرة والغاية بالوسيلة، فإن ظن بالله خيرا وجده خيرا، وإن ظن به غير ذلك فهو كما ظن، وعلى حسب ظنه بربه وثقته به يكون تعظيمه له وأدبه معه.

وحسن الظن به تعالى حق محتوم على كل عبد وفي كل حال، ولا سيما المريض ومن تأهب للقدوم على مولى كريم، يعفو عن السيئات، ويضاعف الحسنات، وينادي عباده الذين أسرفوا على أنفسهم: لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعا إنه هو الغفور الرحيم. ولكن لاسبيل إلى حسن الظن لمن فرطوا في جنب الله، مغترين بربهم الكريم، ناكبين عن صراطه المستقيم، وفي هؤلاء يروي البخاري في تاريخه قوله صلى الله عليه وسلم «ليس الإيمان بالتمني ولكن ما وقر في القلب وصدقه العمل، وإن قوما ألهتهم أماني المغفرة حتى خرجوا من الدنيا ولا حسنة لهم وقالوا نحن نحسن الظن بالله تعالى، وكذبوا؛ لو أحسنوا الظن لأحسنوا العمل» وشتان بين حسن الظن بالله، والاغترار به والجرأة عليه.

ومن ثمرات حسن الظن بالله، كما ألمحنا إليه آنفا، حسن معاملة العبد له، وكريم أدبه معه، فيؤدي فرائضه كما أمر، ويترك معاصيه كما نهى، ويتقرب إليه بالنوافل كما ندب، ويكثر من ذكره كما أحب، حتى يكون الله معه بنصره ومعونته، وتأييده ورحمته؛ ومن بلغ هذه المنزلة فقد انتظم في سلك الصديقين الذين يباهي الله بهم الملائكة.

وقد يتشوف لهذه المنزلة قوم سموا أنفسهم بالمتصوفة ، أو حشروا أنفسهم فى الذاكرين وليسوا من هؤلاء ولا أولئك فى شىء ، اللهم إلا أن يثوبوا الى رشدهم فيعرفوا المذكور أولا ، ثم يذكروه بما شرع لعباده ، وارتضى لعبادته ، ودعا إليه على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم .

ومن آثار حسن الظن بالله تعالى نصرة دينه والجهاد فى سبيله وبذل النفس والنفيس فى مرضاته ثقة به وتوكلا عليه وإيثارا لما عنده ، وما كان الرسل صلوات الله وسلامه عليهم أكرم الناس وأشجع الناس ، إلا لأنهم أعرف الناس بربهم ، وأوثقهم به وأعظمهم توكلا عليه « وكفى بالله وكيلا » .

وإنما فضل الله سبحانه من ذكره فى ملأ على من ذكره فى نفسه ، لأن الأول أثنى على الله بما هو أهله ودعا عباده إلى الثناء عليه ، بقوله أو عمله أو بهما جميعا ، فكان خليقا بأن يذكر فى الملأ الأعلى ، وأن يباهى الله به ، والجزاء من جنس العمل ، ولولا هذا لكان الآخر مثله أو أفضل منه .

وقد استدل بهذه الخيرية من ذهب إلى تفضيل الملائكة على خواص البشر ، وهو بحث عريض له مجال غير هذا ؛ على أن خيرية العالم العلوى هنا إنما جاءت من طريق المعية الالهية وهى معية الشرف الذى لا يسامى ، والكرامة التى لا تدانى . والحق الذى لا جدال فيه أن العبد يصعد فى درجات الطاعة والطهر حتى يكون ملكا كريما أو أفضل منه ، ويهبط فى دركات المعصية والدنس حتى يصير شيطانا رجيما أو أسفل منه . وكل ميسر لما خلق له ؟

طه محمد الساكت

المدرس بالجامع الأزهر

مزية الأدب

كان حارثة بن بدر العدوانى فارس تميم ، وكان يعاقر الخمر ويحضر مجلس زياد أمير العراق ، وهو يكره من يعاقرها . فقيل لزياد : أيها الأمير إنك تصحب هذا الرجل وليس من شاكلتك ، إنه يعاقر الشراب .

فقال زياد : كيف لا أصحبه ولا أسأله عن شىء قط إلا وجدت عنده منه علما ، ولا مشى أمامى فاضطرنى أن أناديه ، ولا مشى خلفى فاضطرنى أن ألتفت اليه ، ولا راكبنى فمست ركبته ركبتى !

فلما مات زياد قال فيه حارثة بن بدر :

أبا المغيرة والدنيا مغررة ... وإن من غرت الدنيا لمغرور

قد كان عندك للمعروف معرفة ... وكان عندك للشرير تنكير

لو خلد الخير والاسلام ذا قدم ... إذا لخلدك الاسلام والخير

المشكلة الفلسفية العظمى

التأليه العقلي

— ١٨ —

المظهر الفلسفي لفكرة الألوهية

ب — الإدراكات الوصفى والمباشرة

٢ — متابعة البحث في مذهب وحدة الوجود

رأى اسبينوزا :

يعتبر اسبينوزا من أبرز القائلين بمبدأ وحدة الوجود بين الفلاسفة المحدثين ، وهو يرى أن كشف هذه الحقيقة ليس ممكنا فحسب ، بل هو أولى وظائف العقل البشرى ، ولكن الذى يحول دون تحقيقه هو ذلك الحجاب الكثيف الذى تغشّى به علائقُ المادة وما ينجم عنها من رذائل نورَ العقل فتمنعه من إدراك هذه الحقيقة الناصعة . وإذاً ، فالوسيلة المثلى لادراك هذا المبدأ الحق الذى لامراء فيه عنده — وهو مبدأ وحدة الوجود — هى تنقية النفس من الرذائل والشرور ، وإذ ذاك تنبعث منها أشعة النور الفطرى الذى لا يحجبه حاجب فتتصل بهذه الحقيقة وغيرها اتصال كشف وإدراك .

ولما كان اسبينوزا مقتنعا بهذه الفكرة فقد صدر فى فلسفته عن مبدأ خلقى بحت ، وهو لا يعتمد فى هذا المبدأ على شىء خارجى ، وإنما ظروف حياته الخاصة ونمو تفكيره الناشىء من إدمان التأمل وإطالة البحث وسعة الاطلاع هما اللذان فرضاه عليه ، بل هما اللذان لونا له المشكلات الفلسفية وحلولها بلونهما . ومجمل ذلك المبدأ أنه أراد ألا يستخلص قانون سلوكه الثابت وغايته المحددة إلا من نتائج تفكيره الخاص ؛ وهو يجزم بأنه متى اقتادت الارادة السلوك فى الطريق المستقيم عصم العقل من الزلل فى الفكر ؛ والسبب الذى حداه إلى هذا هو الارتياب الذى حمل ديكارت على نبذ كل ما كان ذائعا قبل عصره وفى عصره ؛ فقد أعلن مثله أن الشكوك والاخطاء قد ألجأته إلى البحث عن سبيل جديدة توصله الى اليقين عن طريق منطق كامل . والمرحلة الأولى من هذه السبيل هى قطع العلائق بين عقله وبين كل مايتقدم إليه لا لغرض آخر غير شغله ونقله من خيبة أمل الى خيبة أمل . والمرحلة الثانية هى الاتصال بمنبع كل حقيقة ويقين أو بالموجود الغير القابل للخطأ ، وهو يسائل نفسه فى هذا فيقول : ما الذى يتصل به الانسان فيكون سعيدا السعادة كلها ومستيقنا من الحقيقة الاستيقان كله ؟ ثم لا يلبث أن يجاوب نفسه بما يلى : الحسن

الذي يرتبط بكائن أزلي هو وحده هذه الضالة المنشودة ، إذ هو الذي يفعم النفس بسرور لا يمازجه أي شيء آخر ويخلصها تماما من كل حزن . إن حب الاله هو الحقيقة كاملة والسلام تاما ، وكل من يحب الاله بقلب نقي من كل شيء إلا هذا الحب لا يمكن أن يضل ولا ينخدع ، وإن من نعم الدين أن فرض حب الاله على هذا العدد العظيم من بني الانسان الذي يستطيع الايمان والتقوى دون أن يكون لديه القدرة على المعرفة العقلية . غير أن هذا الحب إذا كان مصدره العقيدة وحدها ، وبالتالي كان مبعثه قوة خارجية تأمر النفس وتفرض عليها تعاليمها دون أن تنيرها إنارة تامة كان ناقصا وغير كاف للقيادة الحقة إلى النجاة من ظلمات الجهل ، وهنا تكون المعرفة العقلية التي هي بمثابة وحي داخلي ينقذ النفس بعد أن عجز الخارجي عن إنقاذها هي وحدها المخلص من الأخطاء والضلالات ، والمحقق لما كان الحب سيحققه باتحاده بموضوعه الأسمى في عالم اليقين الكامل والنور التام ، وما ذلك إلا لأن هذه المعرفة العقلية تدلل على ما يحققه الحب ولا يستطيع التدليل عليه ، وهو أننا نتعلق بهذا الموجود اللامتناهي إلى حد يثبت أننا وجدنا به ضرورة ، وأنه ليس لنا وجود آخر إلا فيه ومنه .

وإذاً ، فمذهب اسبينوزا هذا هو منته إلى وحدة الوجود بصورة تبين غلو بالألوهية الى حد ينم عن أنه يعتقد بأن الاله هو وحده الموجود ، رغم ما رماه به بعض معاصريه من تهمة الإلحاد .

تأثر اسبينوزا بالمبادئ الأولى من منهج ديكارت تأثرا عميقا فأعلن ـ مثله ـ أن الحقيقة الأساسية هي ما بلغ يقينها في العقل حد البداهة ، ثم جاهد نفسه في أن يثبت على طريقة المهندسين ما يلي :

إن الإله هو الجوهر الأوحد ، وإنه وحده علة جميع الموجودات لنفس السبب الذي به لم يكن معلولا لغيره ، وإن جميع الكائنات المعلولة له هي بالضرورة مفهومة في كينونته .

فكرة الجوهر إذا ، هي الفكرة الأساسية في فلسفة اسبينوزا ، وقد نشأ ذلك عنده من أنها هي أولى موضوعات العقل حين يبحث عن الحقائق الأساسية في الكائنات ، وقد استدعى ذلك بالمقابلة التفكير في أن الاله هو الموجود الثابت في كل موجود ، بل هو علة وجوده ، وبالتالي هو العلة الأزلية لجميع الكائنات ، وهو يعرف الجوهر بما يلي :

« هو ما يوجد في ذاته وبذاته ، وما يعرف بذاته » . وكما يعرف الجوهر هو يعرف الإله بما يأتي :

« إنه هو الموجود اللامتناهي ، أي الجوهر المشتمل على صفات لا تتناهى ، كل واحدة منها تنم عن جوهر أزلي وغير متناه » .

ومن هذين التعريفين ينتج أن الإله هو الجوهر الأوحد الذى بدونه لا يوجد أى جوهر بل ولا يدرك . ومعنى هـذا أن الإله يشتمل فى ذاته على كل ما يوجد ، وأنه هو العلة الغير المنفصلة لـكل شىء ، وهذا هو أكبر الفروق بين الالهية البسيطة التى حسبها أن تقرر أن كل شىء مخلوف للإله وبين وحدة الوجود التى تقرر أن كل ما يوجد هو فى الاله .

غـير أن ديكارت قد قرر أن جوهر النفس هو الفـكر ، وجوهر المـادة هو الامتداد الهندسى ، أى أن هناك جوهرين متعارضين ، وقرر من ناحية أخرى أن فى الإله كمالات هى التى تسود كل أنواع الموجودات الأساسية فى الطبيعة . أما اسبينوزا فإنه يخالفه فى هذه النقطة فيقرر أنه لا يوجد إلا جوهر واحد وهو الجوهر الالهى المنتشر فى صفات لا تتناهى ، ولـكننا لا نعرف منها إلا صفتين وهما : الفـكر والامتداد . وهاتان الصفتان ليستا جوهرين مختلفين وإنما هما فقط مظهران من الصفات الالهية ، غير أنه لا ينبغى أن يفهم الفكر هنا على ما يصوره لنا الخيال مقيسا على الذهن والارادة البشريين ، وإنمـا هو صفة أسمى من أن تقاس على ما هو أدنى منها أو تنتزع منه ، وكذلك الامتداد هنا ليس هو الامتداد المنقسم أو القابل للانقسام الذى يتمثله خيالنا والذى أجـزاؤه الأجسام ، وإنمـا هو الامتداد الالهى الذى لا جسم له ولا قسم ولا قسيم .

أما العالم عنده فهو منبثق من الاله ، لأنه يرد نظرية الخلق من اللاشىء ويجدها غير مطابقة للعقل ، وهو يشرح رأيه هذا على النحو التالى :

إن صفات الإله الغير المتناهية لابد أن تنتج بالضرورة النتائج التى تعبر عنها وتمثلها كما يمثل كل معلول علته مع احتفاظها بخصائصها كنتائج . فمثال ذلك أن الاله كفكر ينشىء العقل الغير المتناهى الذى منه تنبثق الفـكر الفردية ، وأنه كامتداد ينشىء الحركة والسكون اللذين تنبثق منهما الأجسام . ومن هذا يرى أن النتائج لا توجد إلا بالصفات وفيها ، وذلك ارتباط غير متناه بين نتائج متناهية .

لا ريب أن هذا الرأى يذكرنا بوحدة الوجود الاسكندرية ، ولـكن الانبثاق هنا ليس فيضا تنسكيا كما هـو هناك ، وإنمـا هـو ادعاء المقدرة على شرح الاتصال بين صفات الاله ونتائجها كأنه اتصال شكل هندسى بالخصائص التى تنشأ عنه بالضرورة ؟

الدكتور محمد غلاب
أستاذ الفلسفة بالجامعة الأزهرية

«ما تيسر» من الفلسفة

— ١٠ —

« وأخيرا ، بعد هذا العرض السريع لمحاولات الفلاسفة المسلمين التوفيق بين الدين والفلسفة ، نختم هذه السلسلة بفضل الله تعالى بالحديث عن أشهرهم ولو في هذه الناحية على الأقل ، وهو أبو الوليد ابن رشد فيلسوف قرطبة المعروف ؛ فقد خصص لها من مؤلفاته أكثر من كتاب ، واحتفل بذلك أى احتفال » .

إذا رجعنا الى العصر الذى عاش فيه ابن رشد ، وعقلنا الأثر الذى أحدثه الغزالى بكتابه « تهافت الفلاسفة » ، رأينا فيلسوفنا مضطرا لبذل ما يملك من جهد لأماتة هذا الأثر أو إضعافه على الأقل ، وذلك بمحاولة ، لها أصولها ودعائمها ، يضع فيها الحدود الواضحة للعلاقة بين الحكمة والشريعة ، أو بين فلسفة الأغريق والاسلام ؛ وهذا حتى لا يقوم بينهما بعد نزاع ، أو تنشب بينهما خصومة .

وقد وضع الفيلسوف لهذه الغاية طريقا يرى أنه يؤدى اليها ، ومبادئ تقوم عليها محاولة التوفيق ، وهى :

١ — بيان أن التفلسف واجب بنص القرآن .

٢ — انقسام الشرع الى ظاهر وإلى باطن ، ولكل منهما أهله لاختلاف العقول والاستعدادات .

٣ — وضع قواعد عامة لتأويل ما يجب تأويله من النصوص .

٤ — بيان أمثل الطرق للاستدلال على عقائد الدين .

٥ — بيان الوحى وتحديد الصلة بينه وبين العقل ، وبيان الحاجة الى الشريعة .

* * *

١ — يقول فيلسوف قرطبة بوجوب النظر الفلسفى بقوله تعالى : « فاعتبروا يا أولى الأبصار » موهما أن الاعتبار هو استنباط المجهول من المعلوم ، وهذا هو القياس ؛ لكن الاعتبار قد يراد به هنا الاتعاظ ، لا القياس . ولعله كان خيراً له لو استدل

بقوله تعالى : « هل يستوى الذين يعلمون والذين لايعلمون » ، وقوله « يؤتى الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيرا كثيرا » .

وإذا كان الشرع يوجب النظر الفلسفى ، فمن الواجب أن نلتمس تأويلا لما يخالف النظر الصحيح من النصوص ؛ لأن من المقطوع به — كما يقول — أن كل ما أدى اليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل (١) ، حتى لا يصطدم الشرع بالعقل .

٢ — ووجوب التأويل لبعض الآيات والأحاديث يرجع فى سببه الى أن الناس يختلفون فى إدراك ما جاء به الشرع من معتقدات لاختلاف عقولهم واستعداداتهم ، ومن ثم كان ما يقال من انقسام الشريعة الى ظاهر وباطن ؛ فللعامة الإيمان بظواهر النصوص وما ضرب للحقائق المختلفة من رموز وأمثال ، وللخاصة الإيمان بالحقائق العارية التى ضربت هذه الأمثال والرموز لتقريبها للعقول ، وذلك بتأويل هذه النصوص (٢) .

ويجب أن نحرص على أن يكون كل تعليم من هذين التعليمين (الظاهر والباطن) لطائفته الخاصة ، لأن جعل الناس شرعا واحدا فى التعليم خلاف المحسوس والمعقول (٣) .

٣ — ولم يدع ابن رشد الأمر فوضى ؛ فيؤول من يشاء ما يريد من النصوص ، ويثبت التأويل فى أى كتاب يريد ويصرح بها لمن يشاء . إنه جعل لذلك كله قانونا يعلم منه ما يجوز تأويله وما لا يجوز ، وما جاز فلمن ؛ وهذا القانون ختم به كتابه الكشف عن مناهج الأدلة فليرجع إليه من يريد ، إذ المقام أضيق من أن يسع تفصيل هذا القانون .

ولكن نشير إلى أنه ، وقد ذهب إلى ذلك وشدد فيه ، لا يرى أن فى القرآن والحديث نصوصا متشابهات ؛ لا بالنسبة للخاصة الذين عليهم تأويلها والإيمان ببواطنها ، ولا بالنسبة للعامة الذين عليهم الإيمان بظواهرها دون البحث عن تأويلها . أما أهل الجدل والمتكلمون مما ارتفعوا عن العامة ولم يصلوا إلى مرتبة الخاصة ، فهم الذين يوجد فى حقهم التشابه ، ومن ثم فقد ضلوا وأضلوا من سار وراءهم (٤) .

٤ — أما فيما يختص بالاستدلال لعقائد الدين ، فيجب ألا نجاوز فى ذلك القرآن ، ففيه طرائق للاستدلال تناسب كل العقول والاستعدادات .

ففى إثبات العلم لله تعالى مثلا نكتفى بقوله : « ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير » ؛ ولا نقول إن هذا العلم محدث أو قديم ، أو أنه يختص بالكليات وحدها أو بها أو بالجزئيات جميعا ، فأن هذا بدعة فى الاسلام (٥) .

(١) فصل المقال ص ٧ — ٨ من طبعة ميلر . (٢) الفصل ص ٨ وما بعدها .
(٣) الكشف عن مناهج الأدلة نشر ميلر ص ٧٨ (٤) نفسه ص ٦٧ وما بعدها .
(٥) نفسه ص ٥١ — ٥٢ ، وتهافت التهافت ، نشر بويج ، ص ٣٥٦ ومواضع أخرى متعددة .

وفى مسألة البعث والجزاء يرى أن الايمان واجب بأصلهما ، فهذا ثابت بالقرآن بكل أنواع الأدلة ؛ وفيما يختص بالكيفية ، وأنهما للروح وحدها أو للروح والجسم معا ، فرض كل امرئ الايمان بما يتفق وعقله واستعداده .

٥ — وأخيرا ، فيما يتصل بالوحى وصلته بالعقل ، وبيان الحاجة الى الشريعة مع العقل ونظره والفلسفة وما تؤدى إليه من آراء ، نراه مهما أشاد بالنظر العقلى يصرح بأن هناك أمورا يعجز العقل عن إدراكها ، وإذاً فالمرجع فيها للوحى الذى جاء متمما لعلوم العقل ، لأن « كل ما عجز عنه العقل أفاده الله تعالى الانسان من قبل الوحى (١) » . ونراه يؤكد هذا فى موضع آخر حين يرى أن الفلسفة تعنى بفحص ما يجيء به الشرع ؛ فأن أدركته كان ذلك أتم فى المعرفة ، وإلا « أعلنت بقصور العقل الانسانى عنه ، وأن هذا مما يدركه الشرع وحده (٢) » .

وهذه الأمور التى لا يكفى العقل وحده لمعرفتها ، بل لا بد لذلك من الوحى والشريعة ، تتخلص فى مذهب فيلسوفنا : فى معرفة الله ، والسعادة والشقاء فى هذه الحياة وفى الدار الأخرى ، وأسباب ما يكون من سعادة أو شقاء . إن هذه الأمور كما يقول « لا تعرف كلها أو معظمها إلا بوحى ، أو يكون معرفتها بوحى أفضل (٣) » . ولا عجب — كما يرى — فى هذا ؛ فان « الفلسفه تنحو نحو تعريف بعض الناس سعادتهم ، وهم من عندهم استعداد لتعلمها ، أما الشرائع فتقصد نحو تعليم الجمهور عامة » (٤) . ولذلك كان العلم الوحيى رحمة لجميع الناس (٥) .

* * *

وبعد هذا كله ، ما هو موقف فيلسوفنا بالنسبة لأسلافه فيما يختص بنظرية التوفيق بين الدين والفلسفة بصفة عامة ؟ أله ابتكار أو تبريز عليهم فيها ؟ أزاد عما أفاده منهم فى هذه الناحية الهامة من الفلسفة ؟

إن المقام لا يتسع للتفصيل ، فحسبنا أن نقرر أن الحق هو ما يؤكده الأستاذ « جوتييه » من أن مذهب ابن رشد فى التوفيق بين الحكمة والشريعة هو مذهب مشترك بين الفلاسفة المسلمين جميعا . وقد نزيد على هذا بأنه يمتاز — كما تقدم — بالوضوح وكثرة التفاصيل ، والحرية فى العرض والاتساع فيه ، والتشديد فى التفرقة بين طبقات الناس والتعاليم المختلفة ، وبيان مواطن النفوذ لكل من الحكمة والشريعة حتى يظلا فى وفاق .

ثم هل نجح ابن رشد ، ومن تقدمه من الفلاسفة ، فيما حاولوا وعملوا له جاهدين من التوفيق بين الدين والفلسفة ؟

(١) تهافت التهافت ص ٢٥٥ . (٢) نفسه ص ٥٠٣ . (٣) الكشف ص ١٠١ .
(٤) التهافت ص ٥٨٢ . (٥) نفسه ص ٢٥٦ .

تعرّف ذلك أشد عسراً من أن نتبينه باللحظة الخاطفة ، أو النظرة العاجلة ، أو التفكير الفطير ، ما دام الأمر يتعلق برسالة فكرية فلسفية يرجع النجاح والأخفاق فيها إلى عوامل متداخلة شديدة التعقيد والتركيب . إن ذلك يتصل بالفكرة نفسها ، وبالمنهج الذى رسمه للوصول إلى تحقيقها ، وبالدين الذين يدين به ، والبيئة التى كان يعيش فيها ، والعقليات التى كان يكتب لها ، والعصور التى جاءت بعده وأحوالها ، وبغير هذا كله من العوامل التى يصعب استقصاؤها (١) .

على أنه من الممكن أن يقال إن فيلسوف قرطبة وإخوانه الفلاسفة لم ينجحوا عند الناس فيما أرادوا من الجمع بين الحكمة والشريعة ؛ لأنه لا يزال فى رأى جمهرة المسلمين أن هؤلاء الفلاسفة كفروا أو ألحدوا فى دين الله ببعض ما ذهبوا إليه فى فلسفاتهم ، متأثرين فلاسفة الأغريق .

إلا أن جهودهم مع ذلك قد قربت بلاشك شقة الخلاف ؛ ولعلنا نرى منا معشر رجال الدين والفكر من يستطيع أن يخطو فى هذه السبيل ، سبيل التوفيق ، خطوة جديدة تجمع بين هذين الطرفين ، فذلك خير للدين والفلسفة جميعا ؟

« تم البحث » محمد يوسف موسى

المدرس بكلية أصول الدين بالأزهر

هيبة الحكم

كان زياد والى العراق من أشد المحافظين على الوقار فى مجلس الحكم ، فلا يسمح لأحد أن يداعب فيه أحداً ، ولا أن يضحك ضاحك من شىء . فاختصم الى زياد يوما حيان من العرب : بنو راسب وبنو الطفاوة ، فى غلام ادعاه كلا الحيين . فتحيّر الأمير فى الفصل بينهما وسكت مفكرا .

فقال له أحد جلسائه حارثة بن بدر : عندى أكرم الله الأمير فى هذا الغلام رأى ، إن أذن لى أبديته .

قال الأمير : وما عندك فيه ؟

قال حارثة : أرى أن يلقى فى دجلة ، فان رسب فهو لبنى راسب ، وإن طفا فهو لبنى الطفاوة .

فتبسم زياد ودخل ؛ ثم خرج وقال لحارثة : ما حملك على الدعابة فى مجلسى .

قال حارثة : طيبة حضرتنى اصلح الله الأمير خفت أن تفوتنى .

قال له الأمير : لا تعد الى مثلها .

---

(١) يرجع إلى ص ١٠٧ وما بعدها من كتابنا « ابن رشد الفيلسوف » .

حياة رجالات الإسلام

خالد بن الوليد

— ٢٢ —

انتهى القائد المظفر خالد بن الوليد رضى الله عنه من حرب أهل اليمامة ظافرا منتصرا بعد أشد الابتلاء، ولكن خالدا لم يكن من أولئك الرجال الذين تهزم قواصم المحن، أو تزعزعهم عواصف البلايا، وإنما هو طرز من الرجولية فريد، لا تجود به الحياة إلا بعد مرور الأحقاب، فهو لم يكد ينتهى من عمل السيف ويطمئن على جرحى المسلمين، ويقسم بين المجاهدين غنائمهم، حتى التفت الى صاحبه مجاعة بن مرارة الحنفى، وقد عرف مكانه من قومه، خاطبا اليه ابنته، وهذا من أعجب ما ينتظر فى هذا الموقف من قائد حربى خاض معركة يصف هو لها وأثرها عليه وعلى جيشه بقوله: «شهدت عشرين زحفا فلم أرقو ما أصبر لوقع السيوف، ولا أضرب بها، ولا أثبت أقداما من بنى حنيفة يوم اليمامة» ولقد كثرت فيها جراحه حتى قال عن نفسه: «وما بى حركة من الجراح» وقال: «ولقد اقتحمت حتى أيست من الحياة وتيقنت الموت».

فكيف إذاً اتسعت مشاعر خالد إلى هذه العاطفة التى لا تتوجه إليها النفس إلا وهى فارغة من الهم بريئة من الآلام؟ أجل إن تاريخ خالد بن الوليد صفحة من خصائص الرجولية الكاملة فى أسمى معانيها، وهنا فى هذا الموقف يتجلى خالد ثابت الجنان، رابط الجأش قوى النفس، فوار العواطف، خصب الحيوية، والرجل إذا فقد خصوبة الحيوية فقد فقد كثيرا من خصائص الرجولية، وهذا أمر مقرر عند علماء النفس، ملحوظ فى تاريخ الابطال وعظماء التاريخ.

استجاب خالد الى قوة نفسه ووفور حيويته من طريق الشريعة، ولم يعبأ بما عسى أن يقال رغم أن صاحبه مجاعة لفت نظره الى ما يتوقعه من القالة عليه بقوله «مهلا؟ إنك قاطع ظهرى وظهرك عند صاحبك، إن القالة عليك كثيرة، وما أقول هذا رغبة عنك» فأبى خالد أن يستمع إلى قول صاحبه، ورد عليه نصيحته بقوله «زوجنى أيها الرجل، فان كان أمرى عند صاحبى على ما أحب فلن يفسده ما تخاف على، وإن كان على ما أكره فليس هذا بأعظم الأمور» وهذا كلام تمليه الحكمة الحازمة، والارادة القوية التى لا تلين أمام وشاية، ولا ترهب

سماية ، فلو لم تكن الدولة فى حاجة الى بطولته لـكان هو فى أشد الحاجة الى عزة نفسه ، وكان صاحبه مجاعة لم تقنعه هذه الحجة ، أو هو أراد أن يستفز عزيمته حرصا على مصاهرته فقال له « قد نصحتك ، ولعل هذا الأمر لا يكون عيبه إلا عليك » .

وقع ما تكهن به مجاعة ، فقد بلغ الخبر أبا بكر فغضب وكتب الى خالد يعاتبه عتابا أقرب الى التعنيف والتقريع منـه الى المـلامة والعتاب ، قال له « يا خالد ابن أم خالد ، إنك لفارغ تنكح النساء وتعرس بهن ، وببابك دماء ألف ومائتين من المسلمين لم تجف بعد ، ثم خدعك مجاعة عن رأيك فصالحكَ عن قومه ، وقد أمكنك الله منهم ! » فلم تضعف عزيمة خالد إزاء هذا التهـديد ، بل كتب الى الخليفة يدافع عن نفسه ، وأرسل بكتابه اليه مع أبى برزة الاسلمى فقال « أما بعد فلعمرى ما تزوجت النساء حتى تم لى السرور ، وقرت بى الدار ، وما تزوجت إلا الى امرىء لو عملت اليه من المدينة خاطبا لم أبل ، دع أنى استثرت خطبتى اليه من تحت قدمى ، فان كنت قد كرهت لى ذلك لدين أو دنيا أعتبتك ، وأما حسن عزائى على قتلى المسلمين فوالله لو كان الحزن يبقى حيا أو يرد ميتا لأبقى حزنى الحى ورد الميت ، ولقد اقتحمت حتى أيست من الحياة وأيقنت بالموت ، وأما خدعة مجاعة إياى عن رأيى فانى لم أخطىء رأى يومى ، ولم يكن لى علم بالغيب ، وقد صنع الله للمسلمين خيرا أورثهم الأرض وجعل لهم عاقبة المتقين » .

إذا تأمل الباحث فى كتاب أبى بكر الى خالد ورد خالد عليه تجلت أمامه مظاهر العبقرية الخالدية فى أقوى صورها ، فالخليفة يعيب على قائد جيوشه أنه فارغ النفس ، لا يشغله ما كان حريا أن يشغل غيره ، ويعيب عليه أنه لم يحزن على قتلى المسلمين ودماؤهم لا تزال ببابه لم تجف بعد حزنا يصرفه عن التفكير فى التعريس بالنساء ، ويعيب عليه أنه خدع عن رأيه فصالح القوم بعد أن مكنه الله منهم وكان يستطيع لو أراد أن يستأصـل شأفتهم ، ولا سيما والذى خدعه هو الذى خطب إليه .

جاء رد خالد رضى الله عنه ردا حازما فى لين ، صريحا فى تـصدق ، قويا فى هدوء ، فهو يرى فى رده أن النصر ولو مع التضحية لا يبقى فى النفـوس العظيمة آثار الآلام ولواعج الأحزان ، وقد تم له السرور بالنصر ، وقرت به الدار ببسط سلطانه على أعدائه ، ويزيد خالد فى حجته ما يبرر به خطبته الى هـذا الرجل حتى لا تندفع الأوهام فى التظنن بالقائد ، فهو يعلن أنه قد خطب الى رجل هو سيد قومه فما يمنعه أن يجعل الخطبة إليه وسيلة من وسائل الاستقرار وتطييب النفوس ، على أن هذه الخطبة سعت إليه واستثارها من تحت قدميه ، ولو عمل إليها من المدينة قصدا ما كان فى ذلك عليه من عاب ، فاذا كان الخليفة الأعظم كره له ذلك لضرر لحقه فى دينـه أو دنياه قبل عتبه ، ولقد أبان خالد أبرع إبانة عن حسن عزائه على قتلى المسلمين ، وأنه حزن عليهم حزنا كان كفيلا أن يرد الحياة إليهم لو كان الحزن يرد الحياة الى ميت ، وكان كفيلا ببقاء الأحياء لو كان كتب الله البقاء لانسان .

ولم يكن خالد رضى الله عنه بالرجل الذى يعرض جنده للموت ويقف هو من ورائهم يأمر وينهى ، ولكنه كان القائد الذى يقتحم أمام جنده فى طلب الموت ليكون لهم المثل الأعلى فى التضحية والاستهانة بالحياة فى سبيل الحق ، وهو لم يخدع والحرب دائرة الرحى ، ولم يخطىء رأى يومه ، ولكن لم يكن له علم بالغيب ، وما قيمة هذه الخديعة بعد أن وضعت الحرب أوزارها ، وباء العدو بالخذلان وذل التسليم والخضوع ، وقد توج الله هامات المسلمين بالنصر المؤزر وأورثهم أرض أعدائهم وجعل لهم عاقبة المتقين ؟

ولقد كان لكتاب خالد هذا تأثيره القوى فى نفس أبى بكر الصديق رضى الله عنه ، فانه لما بلغه رق لخالد وعذره ورضى عنه ، وزاد فى رضائه شهادة أبى برزة الأسلمى رسول خالد الى أبى بكر ، فانه قال « يا خليفة رسول الله ، ما يؤمن خالد بجبن ولا خيانة ، ولقد اقتحم حتى أعذر ، وصبر حتى ظفر ، وما صالح القوم إلا على رضاء ، وما أخطأ رأيه بصلح القوم ، إذ لا يرى النساء فى الحصون إلا رجالا » فقال أبو بكر « صدقت ، لكلامك هذا أولى بعذر خالد من كتابه الىّ » .

وقد أكد الصديق رضاءه على قائده المظفر فسيره الى فتح العراق وحرب الفرس ، وهى إحدى دولتين كانتا تتبادلان زمام السيطرة على الدنيا يومئذ . وهنا يفرغ التاريخ من سفر البطولة الخالدية فى جزيرة العرب ، وهى مجال أضيق من أن تتسع آفاقه لآيات العبقرية فى مثلها العامة الكاملة ، وأبو بكر الصديق أعرف الناس بخالد بن الوليد ، فرمى به الفرس بعد أن فرغ من العرب ، والفرس كانوا أهيب عند العرب من أن تطمح أنفسهم لمحاربتهم ، ولكن خالد ابن الوليد القائد الذى لم تنكس له راية ، ولم يهزم له جيش ، والذى كان اسمه بالرعب أسبق الى قلوب أعدائه من سيفه الى أعناقهم هو الذى جرأ العرب على الفرس حتى خلصوهم من الظلم واستنقذوهم من الاستبداد ، وتفيأوا وإياهم ظلال السلام والعدل والرحمة فى ساحة الاسلام ؟

صادق ابراهيم عرجون

الرجال قليل

دخل عمرو بن عبيد على المنصور وعنده ابنه المهدى . فقال له المنصور : هذا ابن أمير المؤمنين ، وولى عهد المسلمين ، ورجائى أن تدعو له .

فقال عمرو : يا أمير المؤمنين رضيت له أمورا يصير اليها وأنت عنه مشغول ، فبكى أبو جعفر المنصور ، وقال له عظنى أبا عثمان . فقال له : يا أمير المؤمنين إن الله أعطاك الدنيا بأسرها ، فاشتر نفسك منه ببعضها . هذا الذى أصبح فى يديك لو بقى فى يد من كان قبلك لم يصل إليك .

فقال المنصور : أبا عثمان أعنى بأصحابك . فقال عمرو ارفع علم الحق يتبعك أهله . ثم خرج فاتبعه المنصور بصرة فلم يقبلها وجعل يقول :

كلكم خاتل صيد ... كلكم يمشى رويد

غير عمرو بن عبيد

التفاؤل سر النجاح ! !

إن الحياة كما نلاحظ كثيرة المتاعب جمة الشدائد ، والإنسان فى معتركها يجاهد ليسعد ويحيا حياة تليق بخلافته عن الله فى الأرض ، ولا بد له من الكفايات والوسائل والأسباب التى يواجه بها الحياة القاسية ليتغلب عليها ؛ ومن الواجب عليه أن يزيد فى هذه الأسباب يوما بعد يوم كلما هداه التفكير أو ساعدته التجارب ؛ ولقد شاءت رحمة الله العلى القدير أن يأخذ بيد الإنسان ليعرفه سبيل الوصول إلى كثير من هذه الأسلحة والوسائل ، ولكن الإنسان لضعف كثير من أفراده واستجابتهم لدواعى الأوهام والمخاوف ، واستسلامهم إلى الفتور والانحلال ، أعرض عن هذا النور ، وأخذ يخبط حائرا فى الظلمات ، ويتردى خائرا فى مهاوى العلل والعاهات ؛ ولعلنا حينما نتروى فى التفكير والاستعراض ، نجد أن أخطر هذه العلل هو داء التطير والتشاؤم ! وكم من ضحايا ذهبت لقمة سائغة فى جوف هذا الأسد الهصور !

والأصل فى التطير والتشاؤم أن العرب كانوا فى ظلمات الجاهلية إذا أراد أحدهم الخروج لقضاء حاجة نظر ، فإن رأى طيرا يطير عن يمينه تيمن واستمر فى عمله ، وإن وجده يطير عن يساره تشاءم منه ورجع ، وما زالوا على هذه العادة المشئومة وذلك الجهل الفاضح الواضح حتى جاء الاسلام بقوته ونوره ، فحارب التطير ، ونهى عنه بقوله عليه الصلاة والسلام : « ليس منا من تطير » وقوله : « لاعدوى ، ولا طيرة ، ويعجبنى الفأل الصالح » (أى الكلمة الحسنة) .

وقد نعى القرآن الكريم على الأمم السابقة أنها كانت تتطير بأنبيائها وتعرض عنهم ، فقال عن آل فرعون : « فاذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هذه ، وإن تصبهم سيئة يطيروا بموسى ومن معه » . وقال عن جواب ثمود لنبيهم صالح : « قالوا اطيرنا بك وبمن معك » . وقال عن أهل (أنطاكية) القرية التى جاءها المرسلون : « إنا تطيرنا بكم » . وقد صب الله على هذه الأمم سوط عذابه ، وكتب عليها العقاب الأليم ، وبئس المصير ! . . .

وعلى الرغم من هذا النهى الصريح واللوم الشديد ، يكثر التشاؤم والتطير بيننا نحن المصريين ! . . . ألسنا نتشاءم من الزواج فى صفر ، ومن نعيق الغربان والبوم ، ومن كسر الأوانى والأكواب ، ومن اضطراب العيون ، ومن بعض الأرقام ، ومن رؤية بعض الأشخاص ومن غير ذلك من الأشياء ؟ ! ألسنا نهلع لأقل بادرة ، ونضطرب من أتفه سبب ، ونغرب فى تأويل الأشياء ، ونسيء استقبال الحوادث ، ونتردد حتى فى الأعمال العادية والواجبات اليسيرة ؟ ! ألسنا إذا هممنا بعمل كبير أو صغير حسبنا له ألف حساب ، وخشينا النتائج حتى ولو كانت سارة ، وإن قابلنا فى أول الطريق عقبة هينة أو جهد قليل أو حادث يوحى

مظهره بأنه غير جميل ارتددنا عن غايتنا ، وتطيرنا من هذا العمل ، وتوهمنا خاطئين أنه لن يكون من ورائه نجاح ؛ وبذلك التطير ضعفت فينا الهمم ، وقصرت العزائم ، وتسابق الناس إلى المجد ورضينا نحن بعميق النوم وطائش الأحلام ؟ !

لا إن شريعة محمد الحكيمة المعمرة تباعد بين أهلها وبين التطير ، لأنه يسود الحياة فى وجوههم ، ويثبط العزائم فى قلوبهم ، ويجعلهم لا ينهضون بعظائم الأمور وجلائل الأعمال ؛ وهى تحببهم فى التفاؤل لأنه يوقظ العقل ، ويدعو الى النشاط ، ويبعث على الاقدام ، ويحرر الانسان من عبودية الأفكار السود والخيالات الكاذبة والاحتمالات البعيدة ؛ ولذلك روى أن الرسول الكريم كان يتفاءل ولا يتطير ، ويحب الاسم الحسن ، حتى إنه لما قدم المدينة نزل على رجل من الأنصار ، فصاح الرجل على غلاميه قائلا : ياسالم ! يايسار ! فسر رسول الله وقال متفائلا : « سلمت لنا الدار فى يسر ! » . وكذلك روى أنه ذكر لأصحابه رضوان الله عليهم أن هناك سبعين ألفا من أمته سيدخلون الجنة بغير حساب ، فقيل له : من هم يارسول الله ؟ فقال : « الذين لا يتطيرون ، وعلى ربهم يتوكلون » . وحق لهؤلاء أن يدخلوها بغير حساب ، فتلك شيمة الخيرة من أولياء الله الصالحين !

بل انظروا الى رسول الله صلوات الله عليه وهو يهيء للانسان طريق الأمن من الوساوس وأحاديث الشيطان ، فيوصيه بأنه إذا رأى فى النوم رؤيا سيئة ألا يفكر فيها ، بل يحاول إبعادها عنه بأية وسيلة ، فنراه يقول ما معناه : « الرؤيا الصالحة من الله ، والرؤيا السيئة من الشيطان ، فاذا رأى أحدكم فى منامه شيئا يكرهه ، فلينفث من فمه حين يستيقظ ثلاث مرات ، ويتعوذ من شرها ، فانها لا تضره ! » . قال أبو سلمة : لقد كنت أرى الرؤيا أثقل على من الجبل ، فما هو إلا أن سمعت هذا الحديث فما أباليها ! . . . وهذا هو الشاعر العربى يبين عن روح صافية ونفس مشرقة وهمة غلابة ، بعد أن طبع بطابع التفاؤل الجذاب ، فلا يستخلص مما يعرض له إلا الخير ، حتى ولو كان هذا العارض فى ظاهره أو فى عرف الناس مذموما ، فيقول :

وقال صحابى : هدهد فوق بانة ... هدى وبيان بالنجاح يلوح !

وقالوا : دم ! دامت مواثيق بيننا ... ودام لنا حلو الصفاء صريح !

وهاهم أولاء زملاؤه الظرفاء المتلطفون أيضا ، يسيرون على نهجه فتحمد أفعالهم ، ويشكر حسن تصرفهم وتفاؤلهم ، فقد حدث أن تساقطت النجوم على عهد أحمد بن طولون فراعه ذلك ، وأحضر من عنده من المنجمين والعلماء وسألهم : ماعندهم فى ذلك ، فما أجابوا بشىء ، حتى دخل عليهم الجمل الشاعر وهم فى الحديث ، فلما علم بالموقف انشد :

قالوا : تساقطت النجو م لحادث فظ عسير
فأجبت عند مقالهم بجواب محتنك خبير :
هذى النجوم الساقطا ت نجوم أعداء الأمير !

فتفاءل ابن طولون واستبشر ، وأمر لذلك الشاعر بجائزة سنية ، وقال للحاضرين : أف لكم ! أما فيكم من يحسن أن يقول مثل هذا ؟ ! .

وحكى أن رجلا دخل على كافور الإخشيد صاحب مصر فدعا له ، وقال فى دعائه : « أدام الله أيامِ مولانا » بكسر الميم من كلمة « أيام » فتحدث الناس فى ذلك وعابوه تطيرا ، فقام رجل من وسط القوم ، وأنشد مرتجلا :

لا غرو إن لحن الداعى لسيدنا أو غص من دهش بالريق أو بهر
فتلك هيبته حالت جلالتها بين الأديب وبين الفتح بالحصر
وإن يكن خفض « الأيام » من غلط فى موضع « النصب » لا عن قلة النظر
فقد تفاءلت من هذا لسيدنا والفأل نؤثره عن سيد البشر
بأن أيامه خفض بلا نصب وأن أوقاته صفو بلا كدر ! !

وخطب قتيبة بن مسلم على منبر خراسان ، فسقط القضيب من يده ، ففرح بذلك عدوه وتوقع له الشر ، واغتم صديقه وحزن ، فعرف ذلك قتيبة ، فأراد بروحه المؤمنة أن يقلب التطير تفاؤلا ، كى لا يتخاذل أنصاره ، فأخذ القضيب وقال : « ليس الأمر كما ساء الصديق وسر العدو ، ولكنه كما قال الشاعر :

فألقت عصاها واستقر بها النوى كما قر عينا بالإياب المسافر ! »

أضف الى ذلك أن المتشائم كالمدعى لعلم الغيب ، أو الذى يتنبأ بما سيحدث ، وفى هذا ما فيه من تطاول على العليم الخبير ، الذى تصير اليه الأمور وبيده المقادير ، وفيه إشراك لغير الله معه فى القضاء والقدر ؛ ولذلك يروى أن جليسا لعبد الله بن عباس رضى الله عنهما سمع نعيب غراب فقال : « خير ! خير ! » فاعترض عليه ابن عباس قائلا . « ما عند هذا ؟ لا خير ولا شر ! » .

« ولا نقصد بالتفاؤل أن نغمض أعيننا عن الحقائق ، ونتائج الأمور ، بل نقصد أن نعتاد فى تفكيرنا النظر الى الأشياء بعين الأمل والرحمة ، لا بعين اليأس والقنوط ، ومن الناحية المضيئة من الطريق ، لا من الناحية المظلمة الحالكة ، لأن المتفائل يرضى بالماضى خيره وشره

ويثق بالمستقبل ، ثم يؤدى الواجب ، ويترك النتيجة لله سبحانه وتعالى ، ومن الحكمة أن نرجح جانب الخير على جانب الشر ، واللين على الشدة ، والتمهل على الطيش ، والنور على الظلام ! . . » (١)

فان قال قائل : كيف تحذرنا من التطير مع أنه طبيعة فى الانسان ، حتى لقد روى أن النبى قال : « ثلاثة لا يسلم منهن أحد : الطيرة والظن والحسد . قيل له : فما المخرج منها يا رسول الله ؟ قال : إذا تطيرت فلا ترجع ، وإذا ظننت فلا تحقق ، وإذا حسدت فلا تبغ » ! إن قال قائل هذا هتفنا به : إنك لو تدبرت لعرفت الجواب بدون مجيب ، لأن انقباض النفس واشمئزازها من الأصوات المنكرة والحوادث الكريهة شىء من طبائع البشر لا يمكن اقتلاعه حقيقة ، وإنما ينهى الرسول عن الآثار السيئة التى يأتيها الانسان نتيجة لتطيره وانقباضه ، كرجوعه عن عمله ، أو بلبلة الفكر بالوسواس . أو اعتقاد أن هذا الحادث أو ذاك الصوت سيكون سببا فى تغيير شىء من القضاء والقدر ، أو دليلا على ما يتأتى فى المستقبل منهما :

لعمرك ما تدرى الضوارب بالحصى ولا زاجرات الطير ما الله صانع !

ولذلك أمر النبى أتباعه بألا يرجعوا عن أعمالهم إذا تطيروا فقال : « إذا تطيرتم فامضوا وعلى الله فتوكلوا » . ويقول « لا ينال الدرجات العلا من تكهن أو استقسم أو رجع من سفر تطيرا » ، وما يريد الرسول بذلك إلا أن يبث الشجاعة والاقدام وعدم الخوف فى نفوس المسلمين !

فلا تتشاءموا وكونوا أقوياء ، وأقبلوا على الحياة بعزيمة وثابة وجد مثابر ، وفسروا الأشياء التفسير الجميل ، ولا تحملوها على الشر وأنتم تجدون لها فى أبواب الخير مخرجا ، والله الهادى الى سواء السبيل ؟

أحمد الشرباصى
من علماء الأزهر

---

(١) من كتاب « الشخصية » بتصرف .

صفحات مجهولة من تاريخ التصوف :

الملامتية

فى عصورها الأخيرة

مؤسس الملامتية فى تركيا الحديثة :

أسس طائفة الملامتية فى القرن الهجرى الماضى فى تركيا الحديثة السيد محمد نور العربى . وهو مصرى المولد والنشأة ، أخذ العلم على الشيخ حسن القويسنى شيخ الأزهر المشهور وأحد أفذاذ العلماء فى القرن الماضى . ودرس السيد محمد نور العربى التصوف على هذا العالم الجليل واعتنق فى ثنايا دراسته للتصوف مذهب الملامتية .

غير أن محمد نور العربى يتميز عن هؤلاء الملامتية القدامى بشيئين : أحدهما ـ مذهب وحدة الوجود ؛ فقد كان من المغالين فيه الذاهبين بسياقه الى أقصى نهايته . ومن المعروف أن الملامتية لم يأخذوا بفكرة وحدة الوجود ؛ فقد أسقط الملامتية الدعاوى ، بل كان إسقاط الدعاوى ـ كما ذكرنا ـ من أصول مذهبهم ، ولم يقبلوا أحوال الجذب والسكر . ومن هنا لم يتكلموا عن الفناء ، والفناء أقصى حالة من حالات الجذب ، والفناء عن الخلق طريق واضح الى البقاء بالحق ، وهذا سياق يؤدى الى وحدة الوجود ، ولم يقبل الملامتية هذا السياق . فالملامى دائما فى حالة شعورية واعية يشعر دائما بنفسه وبأخطائها وبمحاسبته لها ، ثم هى شر بحت ؛ بينما الوجودية تراها مظهرا من مظاهر الوجود الالهى فالصوفية أهل فناء وزوال بينما الملامتية أهل صحو وإدراك (١) .

كيف وفق محمد نور العربى بين المذهبين .

ليس بين أيدينا شىء من كتبه حتى نستطيع تبين محاولة التوفيق هذه .

ثانيهما — والأصل الثانى الذى يتميز به ، هو قوله بالرجعة ؛ هذا المذهب الذى نجد له أساسا واضحا فى تاريخ الفرق الاسلامية منذ أتى به الكيسانية (٢) وأصحاب الانتظار (٣) . ونجد أيضا هذه العقائد لدى المسيحية ولدى غيرها من الأديان الغنوصية . أما الملامتية المتقدمون فلم يأخذوا بهذه العقيدة . أو بمعنى أدق لم يتعرضوا لبحثها على الاطلاق .

(١) الملامتية والصوفية وأهل الفتوة ـ ص ٢١ (٢) الملل والنحل ص ٣٥ (٣) الرازى : اعتقادات فرق المسلمين ص ٥٥

ذلك ملخص عام لأصول مذهب السيد محمد نور العربي ، مزيج من عقائد الملامتية والوجودية والشيعة ، وفق بينها توفيقا لا نستطيع تفصيله الآن ، حتى تكون المذهب واختمر فى ذهنه . ثم سافر الى تركيا ، وقام بنشر المذهب فى استانبول وأدرنه وسلانيك وبلاد الروملى ولا سيما ألبانيا ، وقد انتشرت الملامتية فى هذه البلاد انتشارا واسعا ، واتخذ محمد نور العربى استرنجه فى الشمال الغربى من ولاية سلانيك مقرا له ، ومنها قام بنشر دعوته فى استانبول وغيرها . وكان الرجل على جانب كبير من العلم واللباقة وذرابة اللسان ، فاستطاع أن يجتذب اليه عددا كبيرا من الباحثين ومن رجال العلم ، وأن يدخلهم فى عقيدته . وساعده على هذا ادعاؤه النسبة الى بيت الرسول ، وهذا يتضح من إيراده كلمة السيد قبل اسمه . اجتمع عليه الناس إذن ، ومازال عدد كبير من هؤلاء فى البانيا يدينون بالملامتية مع اعتناقهم لمذهب وحدة الوجود .

وبقى محمد نور العربى فى استرنجه عاملا على نشر مذهبه ، حتى اقتربت منيته ، فحاول حينئذ أن يقوم بدور خالد بن سنان العبسى ، وهى القصة المشهورة التى ذكرها محيي الدين ابن عربى فى كتابه .

وذلك بوعده تلامذته ومريديه بالعودة الى العالم الأرضى ـ الرجعة ـ ومناهم بأنه سيحمل اليهم أسرار عالم البرزخ ، عالم ما بين النشأتين ، الدنيا والآخرة ، وأوصاهم بأن يتركوا جثته فى غرفة خاصة . فلما توفى تركت جثته حسب وصيته أياما حتى أنتنت وفاحت رائحتها وملأت المكان فاضطروا أن يدفنوه .

وقد ترك محمد نور العربى بعض الرسائل ، أهمها مرشد المشاق ، وشرح الواردات لبدر الدين السيماوى (١) ، وما زالت هذه الكتب مخطوطة فى مكاتب استانبول .

كمال الدين الحريرى .

وحين توفى السيد محمد نور العربى ، وذلك قبل سنة ١٣٠٠ ، خلفه فى رياسة الطائفة تلميذه كمال الدين الحريرى ، وهو تركى الأصل ، كان يعمل أمينا لمكتبة السلطان محمد الفاتح ، وكان كمال الدين علاوة على ملامتيته رفاعيا ، وكان أقرب الى العقيدة الاسلامية من أستاذه وأكثر مثابرة على أداء الفرائض الدينية . ولا نجد عنده ما عند أستاذه من خروج على ظاهر الشرع فى بعض الأحيان ، خروجا شنيعا ، كما كان يفعل الملامتية فى هذه العصور المتأخرة .

ويبدو أن كمال الدين الحريرى لم يكن ملامتيا بمعنى الكلمة ، بل تكاد تكون شهرة البحث والاطلاع هى التى وجهته نحو دراسة تلك الطوائف الصوفية . واتصاله بالسيد محمد نور

(١) بدر الدين السيماوى ـ نسبة الى سيماوه بلدة بالأناضول ـ والسيماوى أستاذ فرج بن برقوق ، وبدر الدين من ناحية صوفى مغال فى القول بوحدة الوجود ، وهو من ناحية أخرى فقيه ، وله فى الفقه جامع الفصولين .

العربي هو الذي دعاه على الخصوص الى دراسة الملامتية ، ثم هو يحاول أيضا التوفيق بين مختلف الطرق الصوفية وأن يجمع بينها .

هذا ما ذكره طاهر بك البرسوي في كتابه عثماني مؤلف لرى « المؤلفون العثمانيون » عن كمال الدين الحريري ، وقام بنقل هذه المعلومات الى العربية العالم الممتاز السيد محمد زاهد الكوثري ، كما تفضل وأمدني بكثير من المعلومات عن الملامتية نؤجل نشرها الى وقت آخر .

طائفة الملامتية في تركيا :

وطائفة الملامتية ، باعتبار مظهرهم الخارجي فريقان : (١) فريق في غاية من التهتك والخلاعة المكشوفة ، قد ابتعدوا كل الابتعاد عن روح المذهب الملامي وغاياته ، وهؤلاء هم غالبية الملامتية الآن في بلاد الروملي . (٢) فريق مظهره مظهر الزاهد البالغ الزهد لم يلغ فيما ولغ فيه الأولون من فساد ، ولم يظهروا ما أظهره الأولون من تهتك وخلاعة وإباحية . ولكن هؤلاء يبتعدون أيضا في عقائدهم عن الاسلام ابتعادا كبيرا .

* * *

ومن هنا نستطيع أن نؤكد بأن القول بأن ملامتية الأتراك المحدثين أغرقوا في الشهوات والملذات ، وابتعدوا كل الابتعاد عن روح المذهب الملامتي ، قول ينبغي أن نذكره بكثير من الحيطة ، إذ أنه قام من ملامتية تركيا من حافظ على مظهرهم الأول ، وإن كانوا في عقائدهم قد أخذوا ببعض عقائد لم يعتنقها الأولون من هؤلاء الملامتية .

على أني أؤكد - من ناحية أخرى - أنه لكي تتضح لنا عقائد الملامتية في تركيا في العصور الحديثة على وجهها الصحيح ، لابد لنا من الحصول على كتب السيد محمد نور العربي وكتب تلميذه كمال الدين الحريري وبحثها بحثا نقديا وافيا ، ثم القيام بدراسة محضة لطوائف الملامتية المعاصرة في ألبانيا دراسة قائمة على أساس وصفي ، وبهذا نكشف عن جانب كبير من جوانب الحياة الاسلامية المعاصرة في تلك البلاد وصلتها بالملامتية الاسلامية وغيرها من الأنظمة الاجتماعية المعاصرة ؟

علي سامي النشار
مدرس الفلسفة بكلية الآداب
بجامعة فاروق الأول

العقل والنقل والذوق

مقدمة :

نشرنا بحثين قبل ذلك فى هذه المجلة ؛ الأول عن التأويلات العقلية لبعض الأصول الدينية ، والثانى عن نظرية المعرفة فى التصوف الاسلامى ؛ وفى أثناء إعدادها تفتحت أمام الذهن مجالات فى الفكر وحبب الى النفس عمل مقارنات بين الفلسفة والتصوف ، فأردت أن أكملها بعلم آخر هو علم الشريعة ، فحاولت المقارنة بين هذه العلوم الثلاثة من حيث الموضوع والمنهج والغاية ، وكل ما أرجوه أن أكون قد أفلحت فى إعطاء صورة مصغرة أو فكرة واضحة عن الفرق بين هذه العلوم لقراء المجلة الكرام .

من جهة الموضوع :

علم الظاهر أو علم الشريعة يتخذ موضوعه من الأعمال الظاهرة كأعمال الجوارح ، وهى العبادات الأربع التى فرضها الله على عباده ، والتى تعتبر أساسا للاسلام بعد الايمان ، وأعنى بها الصلاة والصوم والحج والزكاة ؛ ولهذه العبادات ملحقات مثل الطهارة والجهاد فى سبيل الله والتضحية والوفاء بالايمان والنذور الى غير ذلك . وواضح أن لهذه العبادات وملحقاتها شروطا لا تكمل من غيرها ، وأركانا يجب مراعاتها حين القيام بها . وقد اختلفت المذاهب الأربعة فى جزئيات هذه الشروط ، وليس هنا مجال تفصيل القول فيها (١) . . .

ذلك هو الجانب التعبدى الذى يعنى به التشريع أو الفقه ، وهذا الجانب هو الذى ينظم علاقة العبد بخالقه ، غير أن التشريع الاسلامى قد تعدى ذلك الى دائرة تنظيم العلاقة بين الناس بعضهم مع بعض ، شأنه فى ذلك شأن أى تشريع وضعى ، ولئن كان هـذا الجانب قد جاء فى القرآن الكريم مجملا إلا أن السنة النبوية الكريمة قد فسرت غامضه وفصلت مجمله (٢) .

ومن ثم أخذ التشريع الاسلامى يتطور على أيدى الصحابة والتابعين والفقهاء والمشرعين بتطور المجتمع العربى وما كان يعتوره من مشاكل سياسية كنتيجة لازمة للتوسع فى الفتح ومحاولة تطبيق التشريع الاسلامى على بلاد تدين بثقافات مختلفة . ويطول بنا المقام ونخرج عن موضوع البحث إذا نحن حاولنا أن نستقصى الجانب الوضعى فى التشريع الاسلامى ، ويكفى

(١) المستصفى للغزالى ، ومقدمة ابن خلدون .

(٢) مذكرات الدكتور ابراهيم مدكور فى التشريع الاسلامى .

أن نقول إن التشريع الاسلامي فصل القول في نظام الملكية الفردية واحترامها وشرع العقوبات على من يحاول أن يعتدى عليها .

ومن جهة ثانية عنى بالأسرة عناية كبيرة ، وتكلم عن نظام العقود وشروطه والمهور وتعدد الزوجات وحقوق الزوج وحقوق الزوجة ، والطلاق .

ومن جهة ثالثة تكلم عن الحياة الانسانية وتقديسها ، وفرض أحكاما على من يحاول الاعتداء عليها .

ومن جهة رابعة تكلم عن نظام الحكم ووجوب الطاعة للحاكم .

ومن هنا يتبين أن موضوع الفقه يتناول أعمال الجوارح الظاهرة سواء منها ما كان لتنظيم العلاقات بين العبد والرب أو بين العباد بعضهم مع بعض ، فلا غنى للنفوس المؤمنة كل يوم عن الفقه على حد تعبير الغزالى فى كتابه إلجام العوام عن علم الكلام ، وإن كان يتهكم فى غير موضع على الفقهاء إذ يذكر أنهم ينظرون فى الصبر والشكر بالاضافة الى صلاح الدنيا ، ولكن المتأمل فى الجوانب المختلفة للفقه يرى أن فى نظرة الغزالى مبالغة ، إذ أن الجانب التعبدى فى الفقه يضع نصب عينيه الأوامر الالهية ، وذلك لا للفلاح فى الدنيا فقط بل فى الآخرة أيضا . هذا بالنسبة لموضوع الشريعة .

أما التصوف أو علم الباطن فقد تفرعت موضوعاته وتعددت مسائله واتسع نطاقه بمرور الزمن وبفعل الفتوحات الاسلامية والتأثر بالحضارات الأجنبية من ديانة فارسية مزدكية أوزرادشتية وحكمة هندية مانوية ، ومن فلسفة يونانية اشراقية أفلاطونية أو رواقية حلولية أو أحدية الوجود (١) ، وكذلك بالمتكلمين والفلاسفة ، وباتجاه الصوفيين أنفسهم فى نظرتهم الى الغاية التى يقصدون إليها . ولا شك أن كل هذه العوامل قد وسعت دائرة موضوع علم التصوف .

اتسع موضوع التصوف واتسع حتى أضحى موضوع علم الظاهر جزءا يسيرا من جملة مسائله ؛ فالصوفية قد بدأوا أول أمرهم ينظرون فى العبادات على أنها الوسيلة التى تجنبهم دخول النار وتيسر لهم دخول الجنة ، شأنهم فى ذلك شأن المشرعين ، تجاوزوا ذلك وأخذوا ينظرون إليها على أنها الوسيلة التى يستطاع عن طريقها تنقية النفس من شوائب الحس وتطهير القلب من أدران المادة ، ثم تطورت وجهة نظرهم فغدوا يرون فى كل ركن من أركانها ولا سيما فى الصلاة دليلا على وجود الحقيقة الالهية ، فكانوا يرون أن إقامة الصلاة إشارة الى إقامة ناموس الواحدية ، والطهارة بالوضوء عبارة عن إزالة النقائص الكونية ، وكونها مشروطة

---

(١) Nickolson : Mystics of Islam

بالماء أو التراب إشارة الى أنها لا تزول إلا بعد ظهور آثار الصفات الالهية التى هى حياة الوجود لأن الماء سر الحياة والتراب أصل الخليقة (١) .

ومن هنا يظهر أن الصوفية عنوا بما عنى به المشرعون ولكن بحثهم له كان بطريقتهم الخاصة ، وتأويله كان على حسب غايتهم من الحياة ، فاذا كان علم الحقيقة يشترك مع علم الشريعة فى ذلك الجزء التعبدى إلا أنه لا ينظر الى تلك العبادات من حيث أنها سبيل الى تحقيق الكمال الانسانى والاتصال بالعالم الروحانى ، فكانت العبادات عندهم عبارة عن مجاهدات ورياضات .

وبالاضافة الى ذلك نرى أن أهل الباطن لم يقصروا همهم على النظر فى أمر هذه العبادات باعتبارها محققة لغاية الفناء والاتحاد فحسب ، ولكنهم نظروا الى آثارها فى النفس الانسانية وما تمر به من أحوال ومقامات الى أن تصل الى أسمى مقام ، فقد عنى الصوفية عناية كبيرة بالأعمال الباطنة وهى الأحوال والمقامات ، ومن هنا جاءت تسمية علمهم بعلم الباطن .

والأحوال المقامات على حد تعريف الجرجانى ص ٥٥ « الحال عند أهل الحق معنى يرد على القلب من غير تصنع ولا اجتلاب ولا اكتساب ، فاذا لزم وصار ملكا يسمى مقاما » فالأحوال مواهب والمقامات مكاسب ، والأحوال تأتى من عين الجود والمقامات تحصل ببذل المجهود .

ونكتفى هنا بهذه اللمحة عن الأحوال والمقامات ، والمهم هو أن نقول إن موضوع التصوف هو القلب والباطن معا ؟

« يتبع »

سعيد زايد
ليسانسيه فى الفلسفة

سماحة الاسلام

حدثنا الربيع بن زياد أخاه عاصما الى أمير المؤمنين على بن أبى طالب ، فقال له على : وما له ؟ قال الربيع : لبس العباء وترك الملاء ، وغم أهله ، وأحزن ولده .

فقال أمير المؤمنين : على بعاصم . فلما أتاه عبس فى وجهه وقال : ويلك ياعاصم ، أترى الله أباح لك اللذات وهو يكره أخذك منها ؟ انت أهون على الله من ذلك ، أو ما سمعته يقول : «مرج البحرين يلتقيان ، بينهما برزخ لايبغيان» ، حتى قال : «يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان» ، وتالله لا بتذال نعم الله بالفعال أحب الى من ابتذالها بالمقال . وقد سمعته يقول : « وأما بنعمة ربك فحدث » ، وقوله : « قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق» ؟

فقال عاصم . فعلام اقتصرت أنت يا أمير المؤمنين على لبس الخشن ، وأكل الجشب ؟

قال أمير المؤمنين : إن الله افترض على أئمة العدل أن يقدروا أنفسهم بالعوام لئلا يشنع بالفقير فقره .

قال العتبى : فما خرج عاصم حتى لبس الملاء وترك العباء .

(١) دائرة معارف البستانى « الصلاة » .

لغـــة قريش

قبـل أن نتكلم عما نريد من أمر اللغـة القرشية ، نحرص على أن نتكلم بإيجاز عن قبائل قريش ومكانتها من الشعب العربي .

(قريش) أبرز اسم فى تاريخ الحياة العربية جاهلية وإسـلامية . منحتها الطبيعة مزايا لا تكون إلا لسادة الشعوب ، وقد انتهت بها مكارمها الى السيادة الدينية والاجتماعية واللغوية ، فـكان منها النبي المرسل ، وفيها الـكتاب المنزل ، ولها الخليفة المؤمل . ولم يفتها من فضائل القبيلة العربية شيء من النجـدة والـكرم وإباء الضيم والفصاحة والزكانة . ولو أنها أعطيت من الشعر مثل ما أعطيت من غـيره لتم لها الفضل من جميع أقطاره . وما زال العرب يقرون لهـا بكل فضيلة إلا الشعر حتى نبغ فيها عمر بن أبي ربيعة المخزومي فأقروا لهـا بالشعر أيضا « وإن لها درجا تزلق عنها أقدام الرجال ، وأفعالا تخضع لها رقاب الأموال ، وغايات تقصر عنها الجيـاد المنسوبة ، وألسنة تـكل دونها الشفار المشحوذة ، ولو احتفلت الدنيا ما تزينت إلا بهم ، ولو كانت لهم لضاقت بسعة أحلامهم » .

وهى قبائل انتهت مكارم الجاهلية الى عشر منها ، وأشهرها بنو هاشم ، وبنو أمية ، وبنو مخزوم ، وبنو نوفل ، وبنو عبد الدار .

وساد العرب كثير من رجالاتها وهم لا يحصون عددا كان لهم فى الجاهلية مكارم وكرائم ، فنهم هاشم الذى هشم الثريد ورجال مكة مسنتون عجاف ، ومنهم شيبة الحمـد عبد المطلب مطعم طـير السماء ، وعثمان بن طلحة سادن الـكعبة وحاجبها ، ويزيد بن زمعة مستشار قريش وقد استشهد مع النبي صلى الله عليه وسلم فى الطائف ، وورقة بن نوفل الذى أدرك الاسلام فى الجاهلية بعقله وبشر خديجة بالنبي صلى الله عليه وسلم .

وممن سادوا فى الجاهلية والاسلام أبو بكر الصديق ، وكانت اليه فى الجاهلية الديات والمغارم ، فاذا احتمل دية أمضت قريش حمالته ، وإذا احتمل غـيره لم يمضوا ؛ وعمر بن الخطاب سفيرهم لدى القبائل ، والقائم بالمنافرة عنهم فى المفاخرة ؛ وخالد بن الوليـد وكان على خيلهم فى الحرب . ومنهم معاوية الحليم ، وعمرو بن العاص الداهية ، وسعيد بن المسيب الفقيه ، والامام محمد بن إدريس الشافعي . ومنهم الملوك من بني أمية والخـلائف من بني العباس والأطهار من آل البيت .

ومنهم سيدهم وسيد العالمين محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم . قيل لمعاوية أخبرنا عنكم وعن بنى هاشم ، فقال : بنو هاشم أشرف واحدا ونحن أشرف عددا فما كان إلا كلا ولاحق جاءوا بواحدة بذت الأولين والآخرين ، يريد النبي صلى الله عليه وسلم ، ويقوله أشرف واحدا عبد المطلب بن هاشم .

لكننا نتساءل من هو قريش ؟ ما هى القبائل القرشية ؟ لماذا سمى قريش قريشا ؟ وفى الاجابة عن هذه الأسئلة اختلفت أقوال النسابين واللغويين ، فيرى جماعة منهم أن قريشا علم على رجل ، ويختلفون هل هو النضر بن كنانة أو فهر بن مالك .

جاء فى اللسان « وقريش قبيلة سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أبوهم النضر بن كنانة فكل من كان من ولد النضر فهو قرشى دون ولد كنانة ومن فوقه » .

وفى العقد الفريد « وكانت قريش تدعى النضر بن كنانة ، وكانوا متفرقين فى بنى النضر ابن كنانة فجمعهم قصىّ بن كلاب من كل أوب الى البيت فسموا قريشا ، والتقريش التجميع وسمى قريش مجمعا فقال الشاعر :

قصى أبوكم كان يدعى مجمعا به جمع الله القبائل من فهر

وإنما جمع قصى الى مكة بنى فهر بن مالك فجذم قريش كلها فهر بن مالك ، فما دونه قريش وما فوقه عرب ، مثل كنانة وأسد وغيرها من قبائل مضر » .

وهو خلاف نتيجته هينة لأن النضر لم يعقب إلا مالكا ، ومالك لم يعقب إلا فهرا .

على أنى أرجح أن جماعة من العرب ألصقوا أنفسهم بقريش ، شأن الضعفاء فى كل بلد ينتسبون الى الأسر الكريمة . وقد ذم الله سبحانه وتعالى بهذا فقال يصف بعض العرب « عتل بعد ذلك زنيم » والزنيم من ينتسب الى من ليس منهم . وقال حسان بن ثابت يهجو أبا سفيان بن الحارث بن عبد المطلب :

وأنت زنيم نيط فى آل هاشم كما نيط خلف الراكب القدح الفرد

وكان إقبال العرب على الانتساب الى قريش كبيرا حتى قال بعضهم متفكها « إنى لأعجب للرجل يسأل من أبوه فيقول أمى من قريش » .

أما اشتقاق الاسم فيقولون إنه مأخوذ من اسم دابة فى البحر تأكل كل دابة ، فجميع الدواب تخافها ، وينسبون هذا القول الى ابن عباس ، وفى ذلك يقول الشاعر :

وقريش هى التى تسكن البحر (م) بها سميت قريش قريشا

وقيل سميت بذلك لتجمعها حول مكة بعد تفرقها في البلاد تبتغي الرزق ، وقيل لتجرها وتكسبها ، الى غير هذا . وكل عباراتهم تدل على أن قريشا علم على هذه القبائل وليس علما للنضر ولا لفهر ، ولم نعثر على عبارة تدلنا على أنه علم لرجل خلافا لما يقوله بعض العلماء . وللجاحظ نص صريح في هذا ، قال في بعض رسائله « قد علم المسلمون أن خيرته تعالى من خلقه وصفيه من عباده ، والمؤتمن على وحيه ، من أهل بيت التجارة ، وهي معولهم ، وعليها معتمدهم ، وهي صناعة سلفهم ، وسيرة خلفهم ، وبالتجارة كانوا يعرفون ، ولذلك قالت كاهنة اليمن : لله در الديار ، لقريش التجار . وليس قولهم (قرشي) كقولهم هاشمي وزهري وتيمي لأنه لم يكن لهم أب يسمى قريشا فينسبون إليه ، ولكنه اسم اشتق لهم من التجارة والتقريش » .

وكانت التجارة من أسباب رقي قريش وسيادتها وسيطرة لغتها ، وكانت لهم رحلتان رحلة في الشتاء ورحلة في الصيف « لإيلاف قريش ، إيلافهم رحلة الشتاء والصيف ، فليعبدوا رب هذا البيت الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف » .

ولكن التجارة كانت في ألسنة شعراء السياسة فيما بعد من مثالبهم ، يقول مسلم بن الوليد :

فاخرتنا بما بسطنا لها الفخر قريش وفخرها مستعار
ذكرت عزها وما كان فيها قبل أن يستجيرنا مستجار
فلنا العز قبل عز قريش وقريش تلك الدهور تجار

وبعد ، فموعدنا بالحديث عن لغتهم المقال التالي ؟

علي محمد حسن
المدرس بمعهد القاهرة

ما هو الزهد ؟

قال العتبي قيل لرسول الله صلى الله عليه وسلم : ما الزهد في الدنيا ؟ فقال : « أما إنه ما هو بتحريم الحلال ، ولا إضاعة المال ، ولكن الزهد في الدنيا أن تكون بما في يد الله ، أغنى منك بما في يدك » يريد صلى الله عليه وسلم أن يقول هو أن تعتمد على ما عند الله لا على ما عندك .

وسئل الزهري إمام الحديث عن الزهد فقال : ألا إنه ليس تشعيث اللمة ، ولا قشف الهيئة ، ولكنه صرف النفس عن الشهوة .

والتشعيث التفريق في عدم ترتيب . واللمة بكسر الميم وتشديد الميم الشعر المجاوز شحمة الأذن . وتفريقها في غير ترتيب ولا عناية من شأن أهل الزهادة . والقشف الرثاثة .

النقـد الادبى

فى القرن الرابع

— ٥ —

بين الجرجانى وخصوم المتنبي :

كان أقوى حجة لخصوم المتنبي عليه أمران : أولهما كثرة سرقاته الشعرية التى تكاد تخرجه من جملة المبتدعين فى معانى الشعر ؛ وقد رأينا كثرة ما كتب حول هـذه السرقات من رسائل ومؤلفات ، كالرسالة الحاتمية للحاتمى ، والمنصف لابن وكيع ، والابانة للعميدى ، و « نزهة الأديب فى سرقات المتنبي من حبيب » لابن حسنون ، و « المآخذ الكندية من من المعانى الطائية » ، وسواها ؛ كما رأينا القاضى الجرجانى لا يغفل سرقات المتنبي الشعرية فيحصيها أو يحصى الكثير منها ص (١٧١ — ٣٠٩) ؛ ولكنه يبسط العذر للمحدثين فى السرقة ، لسبق المتقدمين الى المعانى ، ولكثرة ما تتوارد خواطرهم مع خواطر السابقين ، ولإخفائهم أمر السرقة بشتى الأساليب ، وزيادتهم عليهم فى أحيان كثيرة بما يأتون به من زيادة وتأكيد وتعريض وتصريح واحتجاج وتعليل ؛ ورأى وجوب الأناة فى رمى شاعر بالسرقة حتى لا يخرج الناقد عن حدود الانصاف .

والشىء الثانى مما أنكره خصوم المتنبي عليه فى المعانى والألفاظ والأساليب وفى مذاهب الشعر وأغراضه ، مما يرجع الحكم فيه الى الطبع المطبوع ، وإلى الثقافة الأدبية الواسعة ، فقد التزم القاضى فيه كذلك الأناة ودقة الحكم ، لغموض الأمر فيه ، فكثيرا ما تجد الكلام المهذب قد بلغ غايات التهذيب والتنقيح ، ثم تجد لقلبك عنه نبوة ، وترى بينه وبين روحك جفوة ، لأنه فقد الروح والحياة ؛ أما المختل منه فمنه ما يشترك الناس فى معرفته وهو ما كان اختلاله وفساده من باب اللحن أو الخطأ من ناحية الاعراب واللغة أو من قبيل الوزن ، ومنه نوع غامض يعرف بعضه بالرواية وبعضه بالدراية ، ويحتاج فيه الى صحة الطبع وحصافة الفكر ، وأقل الناس حظا فى النقد من اقتصر فى نقده على النوع الظاهر المعروف ، وكان همه أن يجد أسلوبا مصنوعا أو معنى غامضا قد تعمق فيه مستنبطه ، ثم لا يعبأ باختلاف ترتيب وسوء تأليف ، ولا يقابل بين الألفاظ ومعانيها .

وما أخذ على المتنبي فى ذلك منه (ألفاظ) ترجع الى اللحن فى الاعراب ، أو الخروج عن اللغة ، أو التعقيد فى الآراء ؛ (ومعان) ترجع الى الفساد والاحالة ، أو الاختلال والتناقض ، أو الاغراق فيها واستهلاكها ، أو التقصير عن بلوغ الغرض منها والوقوف دون الغاية المنشودة من ورائها .

ا — فأما ما يرجع الى التعقيد ، واستهلاك المعنى ، أو غموض المراد — لأمر غير غرابة اللفظ وتوحش الكلام — ، أو إلى بعد الاستعارة ، والأفراط فى الصنعة ، فالجرجانى يقف فيه مع النقاد وقفة المؤاخذ للشاعر ، ولو كان أبو الطيب وفى هذه الأبيات من شعره حقها من التهذيب لبرئ من كل عيب ، ولكن من ذا الذى سرى الاحسان فى جميع أعطاف شعره ، أو بلغ الغاية فى قصيدة من قصائده ، ولا بد للفكر من الكلال ؟ على أن أبا الطيب فى ذلك كغيره من الشعراء ، وكيف يحتمل من الفرزدق مالا يحتمل من المتنبى ؟ ولو كان التعقيد وغموض المعنى يسقط شاعرا لكان الفرزدق وأبو تمام فى الصف الأول من هؤلاء الشعراء (٣١٠ — ٣١٧) .

ب — وأما المبالغة والأفراط فمذهب عام فى المحدثين ، ورد فى شعر المتقدمين ، فنهج فيه المحدثون نهجهم فى إسراف وغلو فلنسا و أبا الطيب بالقدامى والمحدثين ، الذين لم يسقطهم عند هؤلاء النقاد إفراطهم وإحالتهم ، فذلك عيب مشترك ، إن احتمل فللكل ، وإن رد فعلى الجميع ، فهذا الأفراط عيب مشترك وذنب مقتسم ، وموقع أبى الطيب منه موقع رجل من المحدثين (٣١٧ — ٣٢٣) .

ج — وأما الاستعارة فمنزلتها من البيان العربى لا تحتاج إلى تبيان ، وقد جرى فيها الشعراء على نهج قريب ، حتى جاء أبو تمام فأغرب فيها ، وتبعه من بعده من المحدثين ، والذوق وحده هو الحكم بين قبيحها المرذول وجميلها المستطرف ؛ ثم ما أبعد المتنبى فيه الاستعارة ، مما لم يجىء على طرف من المناسبة ، ووجه من الشبه والمقارنة ، فعذر أبى الطيب فيه عذر سواه من الشعراء ، الذين أبعدوا إبعاده ، وإن كان أبو الطيب وبعض المحدثين يخرج عن حدود المناسبة والمشابهة جملة ، فعلينا أن تحمل ما يجىء من كلامه وكلام المحدثين على وجوه تقربهم من الأصابة ، وأن نلتمس لهم شتى المعاذير (راجع ص ٣٢٣ — ٣٢٧) .

د — وأما ما يؤخذ على أبى الطيب من جهة الأعراب واللكنة ، وما يلحق به من النقص والاحالة والتقصير ، مما أخذه عليه النقاد — لا النحويون الذين لا بصر لهم ببضاعة الشعر ، ولا رجال العقل والمنطق والمعانى الذين لا اتساع لهم فى اللغة — فقد أخذ الجرجانى يعده بيتا بيتا ، ويناقش فيه خصوم المتنبى من نقاد الادب والشعر الذين يحكمون الذوق والطبع حين يحكمون على شعر شاعر بالأجادة أو الأسفاف ؛ ونندد برجال النحو واللغة الذين يحيلون ويخطئون فى النقد ؛ ثم يفيض الجرجانى فى تعداد مآخذ نقاد الشعر على أبى الطيب ، وفى مناقشتهم مناقشة هادئة ، تنم عن جمال ذوق ، وكثرة إلمام ، وسعة إدراك بمذاهب العرب فى بيانهم وشعرهم ، منتحيا ناحية الدفاع عن المتنبى ، والتماس المعاذير له مصيبا أحيانا ومخطئا حينا آخر (٣٢٧ — ٣٦٥) ثم يختم الجرجانى كتابه ، وقد بلغ به البحث غايته كما يقول :

ولا بد لنا من أن نعرض لبعض من نقد النقاد لشعر أبي الطيب في هذه الناحية لنرى مدى توفيق القاضي في الرد عليهم وإلزامهم الحجة والصمت :

١ — أنكر النقاد على أبي الطيب قوله

جللا كما بي فليك التبريح أغذاء ذا الرشأ الأغن الشيح

فقال رجال الإعراب : حذفُ النون من يكن خطأ ما دام قد وليها اللام ، ورد عليهم الجرجاني بأن ضرورة الشعر تجيز ذلك الحذف ؛ وقال أصحاب المعاني : قطع المصراع الثاني عن الأول في اللفظ والمعنى ؛ فقال لهم الجرجاني : إنما يسوغ الانكار لو قطعهما عن بعض قبل تمام المعنى ، فأما أن يستوفى مراده ثم ينتقل الى غيره فليس بعيب ، والمصراعان في هذا كالبيتين ، يجوز استقلال كل بمعناه ؛ وقال بعض قد يفعل الشاعر مثل ذلك في النسيب خاصة ليرى أنه مشغول عن تقويم خطابه ، بالحب الذي غلبه ، والشوق الذي تمكن منه ؛ وقال غيره إن بين المصراعين اتصالا لطيفا ، فلما أخبر عن عظم تبريحه وشدة أسفه بين أن الذي أورثه ذلك هو الأغن الذي شككه غلبة شبه الغزلان عليه في غذائه .

٢ — وأنكروا عليه قوله :

أمط عنك تشبيهي بما وكأنه فلا أحد فوقي ولا أحد مثلي

لأن ما ليست للتشبيه ؛ وقد سئل أبو الطيب عن هذا فذكر أن ما تأتي لتحقيق التشبيه ، تقول : هو الأسد وما هو إلا الأسد وإلا كالأسد ؛ فقال الجرجاني رادا على أبي الطيب رأيه : إن التشبيه بما محال ، وإنما يقع التشبيه في هذه المواضع بحرفه ، وما لم تتعد موضعها من النفي ، ولكنه لما كانت ما وإلا تأتي لتحقيق المعنى الذي يفيده أصل التركيب كالتشبيه في مثل ما هو إلا الأسد ، صح أن ينسب التشبيه تجوزا إلى ما إذا كان لها هذا الأثر ، وباب الشعر أوسع من أن يضيق عن مثله .

٣ — وينكر النقاد على أبي الطيب جمعه بوقا على بوقات في قوله :

إذا كان بعض الناس سيفا لدولة ففي الناس بوقات لها وطبول

وإنما المستساغ جمعه على أبواق ؛ فقال لهم الجرجاني : إن أصل الجمع التأنيث ، فمن جمع اسما لم يجد عن العرب جمعا له فأجراه على الأصل لم يسغ الرد عليه ، أو أن ينسب الى الخطأ لأجله ، وإن كان لأبي الطيب عن مثل هذا مندوحة .

ولنرجىء تتمة الحديث في الحوار بين الجرجاني والنقاد الى الكلمة التالية إن شاء الله ؟

« يتبع » محمد عبد المنعم خفاجي

ابن سنان الخفاجي
وسر الفصاحة
— ٨ —

عنوات في الكتاب :

٣ — لم يكن التأليف في البلاغة قبل عبد القاهر قد استقل بالأبحاث البلاغية وتخلص مما يشوبه من مواضع أخرى أدبية أو نحوية أو غير ذلك ، فكنت تجد الكتاب يحوى مسائل ليست من صميم العلم في شيء ، وتجده غير منظم التنظيم الذي استحدث فيما بعد. وكتابنا سر الفصاحة من هذا النوع ، يذكر مسائل من صميم المعاني فيما هو من مباحث البيان ، ويقحم المسائل البديعية في غيرها مما هي من موضوع البيان والمعاني ، ويضيف الى ذلك نقولا أدبية ، وبحوثا هي الى الأدب أقرب منها الى غيره ، فتراه يتكلم عن المفاضلة بين شعر المتقدمين والمحدثين ، ويوازن بين المنظوم والمنثور ، والكميت والطرماح بن حكيم وعدم احتجاجهم بشعرها ، ويحدث عن عيبهم على جرير والفرزدق طول مقامهما في الحضر الى غير ذلك .

هذا هو الطابع العام لكتاب سر الفصاحة ، وهو وإن كان متأثرا بطريقة عصره ومذهب السابقين عليه ، إلا أننا حين نقارن بينه وبين عبد القاهر ، وكلاهما معاصر لصاحبه يعيش معه في بيئة واحدة ، وتظلهما ثقافة واحدة أو متقاربة ، نجد الثاني سبق الأول بأشواط بعيدة في هذا المضمار ؛ وذلك أن الجرجاني قد استوفى أبحاثا بلاغية في كتابه مما خلا سر الفصاحة منها كالمجاز المرسل والمجاز العقلي والفصل والوصل والخبر والانشاء الى غير ذلك مما لم يحدث ابن سنان عنه ، وظهرت في كتب عبد القاهر ميزات لم يتمتع بها سر الفصاحة ، من تخليص العلم من الأمور الأجنبية عنه ، ومن قربه الى التحديد العلمي والتنسيق المنظم ، والاستيفاء الشامل .

على أن ابن سنان كان متأخرا في الزمن عن أبي هلال العسكري ، إذ وفاة الأول سنة ٤٦٦ ووفاة الثاني سنة ٣٩٥ ، فابن سنان متأخر عنه بواحد وسبعين عاما ، وكان ذلك شفيعا لأبي هلال لو أن كتاب الصناعتين كان قد شابه شيء من البعد عن التحديد والتبويب ، أو حوى خلطا بين مسائل غير وثيقة الاتصال بالبلاغة ، ولكن نظرة الى الرجلين تعطيك عكس القضية وخلاف ما كان منتظرا ؛ فهذا هو أبو هلال كان منظما في كتابه ، محددا موضوعاته ، مبوبا لها ومفصلا ؛ ولنعطيك صورة صادقة لما عرضنا له نسوق اليك ما ذكره في مقدمة كتابه بعد أن رأى أن الفصاحة مفرقة المسائل مبعثرة البحوث والتحقيق : يقول «فرأيت أن أعمل كتابي

هذا مشتملا على جميع ما يحتاج اليه فى صنعة الكلام نثره ونظمه ، ويستعمل فى محلوله ومعقوده من غير تقصير وإخلال ، وإسهاب وإهذار ، وأجمله عشرة أبواب مشتملة على ثلاثة وخمسين فصلا — الباب الأول فى الابانة عن موضوع البلاغة فى أصل اللغة الخ ، الباب الثانى فى كذا ، الباب الثالث فى كذا وفيه ثلاثة فصول » الخ ما ذكره من تحديد هو غاية مايرجى فى ذلك العصر .

وما بالنا نذهب بعيدا وهذا هو عبد الله بن المعتز المتوفى سنة ٢٩٦ والذى نراه قد وضع بحثا مستقلا سماه باسم البديع وإن كان قد توسع فى مدلول هـذا الاسم فذكر فيه الكناية والتجنيس والاستعارة والتشبيه .

ترى ابن المعتز منظما كامل التهذيب محددا هذا العلم بكتاب يخصه ويخلصه من غيره من عناصر البلاغة نفسها والعلوم الأجنبية عنـه — ذكر ابن المعتز فى كتابه ثمانية عشر نوعا ، ثم أعقبه قدامة بن جعفر فمضى لاتمام ما شرع فيه سابقه فأوصل الأنواع الى ثلاثين . ثم جاء بعدهما أبو هلال فأتم ما كان ناقصا وأوصل هذه الأنواع البديعية الى خمسة وثلاثين نوعا وإن كان قد أقحم فيها الاستعارة والمجاز . ونريد أن نخلص من هـذا العرض الى أن هؤلاء الذين سبقوا فى الزمن ابن سنان ظهر للتطور الزمنى والتدرج الطبعى أثر فى تأليفهم ، فمضى كل نحو الكمال شيئا فشيئا ، وساروا نحو التهذيب للفن رويدا رويدا ، وكان من الطبعى لو أن هذه السنة انتظمت أن نرى أثر التطور فى مؤلف الخفاجى فيكون أبلغ من هذا تنسيقا وأكمل منه تبويبا ، وأوفى منه بحثا .

ولـكن لعل من الانصاف أن نلتمس للخفاجى فى ذلك عذرا ، فقد كان واليا ، وللولاية من صاحبها شغل ولها عليه حقوق ، وله من شئونها هم وتفكير ، ونحن وإن كنا لم نعرف مدة ولايته إلا أنها على أى حال قد شغلت نفسه شيئا كثيرا .

وقد كان الخفاجى شاعرا ، وللشاعر نزعة هى وحى الالهام وسبح الخاطر ، وشأن الشاعر أن يرخى لنفسه العنان كما يرخيها لخياله ، وأن يرسل نفسه مطلقة لا يحدها نطاق ، ولا يأويها مكان . فحين يعمد الى التأليف فى عـلم لا يواتيه لتحريره إلا مالفه فى شعره من هذه المعانى الطليقة فيكون حرا مرسلا مجانبا القيود نافرا من التقليد ، وذلك ما دلت عليه آيات فى كتابه ونطقت به أمارات فى مؤلفه .

٤ — كان من الغريب أن ينكر ابن سنان على الفصحاء أن يجعلوا الاطناب من الفصاحة ، ويناقش الذين أفسحوا الفصاحة لهذا النوع ، ويصر على إخلاله بها . وقد عقد ذلك فى فصل طويل ولـكننا مضطرون الى إيجازه والبعد من الأطناب فيه خوف السآمة والملل لا تقليدا لابن سنان فى كراهية الأطناب — يقول فى ص ١٩٤ ، ١٩٥ ، ١٩٦ ، ما ملخصه : ومن شروط الفصاحة والبلاغة الايجاز والاختصار وحذف فضول الـكلام حتى يعبر عن المعانى

الكثيرة بالألفاظ القليلة ، وهذا الباب من أشهر دلائل الفصاحة وبلاغة الكلام عند أكثر الناس . ثم يقول : ومن الناس من يقول : إن من الكلام ما يحسن فيه الاختصار والايجاز كأكثر المخاطبات والمكاتبات والأشعار ، ومنه ما يحسن فيه الاسهاب والاطالة كالخطب والكتب التى يحتاج أن يفهمها عوام الناس وأصحاب الأذهان البعيدة ، فان الألفاظ إذا طالت فيها وترددت فى إيضاح المعنى أثر ذلك عندهم فيه ، ولو اقتصر بهم على وحى الألفاظ وموجز الكلام لم يقع الأكثر فى ذكر السيف الحسام القاطع الخ قالوا : وربما كان الكتاب بالفتح أو الخطبة تقرأ فى موقف حافل يكثر فيه لغط الناس وصخبهم فيحتاج الى تكرار الألفاظ ليكون ما يفوت سماعه قد استدرك ما هو فى معناه .

هذه هى الحجة التى ينقلها لمن يدحل الأطناب فى الفصيح من الكلام ، ولكنه ينكر عليهم رأيهم ويقول : والذى عندى فى هذا الباب أنهم إن كانوا يريدون بالاطالة تكرار المعانى والألفاظ الدالة عليها وخروجها فى معاريض مختلفة ووجوه متباينة وإن كان الغرض فى الأصل واحدا فليس هذا مما نحن بسبيله لأنه بمنزلة إعادة كلام واحد مرارا عدة فان تلك الاعادة لا تؤثر فيه حسنا ولا قبحا .

وإن كانوا يريدون أن المعنى الذى يمكن أن يعبر عنه بالفاظ يسيرة موجزة قد يعبر عنه بألفاظ طويلة ليكون ذلك داعيا الى فهم العامى والبليد ، وتكون الاطالة لهما أحمد كما أن الاشارة فى موضعها أوفق ، فانا لا نسلم ذلك لأن المحمود من الكلام ما دل على معناه ظاهر دلالة ولم يكن خفيا كما فى كلام أبى الطيب ، فان كان الكلام الموجز لا يدل على معناه ظاهر دلالة فهو عندنا قبيح لا من حيث اختصاره بل من حيث خفاؤه . وإن كان يدل على معناه دلالة ظاهرة إلا أنها تخفى على البليد ولو كان طويلا لجاز أن يقع له الفهم فليس هذا عندنا بموجب أن يكون الاسهاب فى موضع أفضل من الايجاز ، كما أن النقوش الغليظة فى كثير من الصناعات لا تكون أحسن من الدقيقة لأن تلك يدركها الضعيف البصر ويتعذر عليه إدراك هذه ، ولو اعتبرنا هذا فى فهم البليد للكلام لاعتبرنا ذلك فى النقوش وإدراك ضعيف البصر لها وهو فاسد . ويلزم من اختار الألفاظ الكثيرة ليعبر بها عن المعنى ليفهم السامع أن يختار ألفاظا عامية له لأنها أقرب الى فهمه وذلك ما لا يقول به عاقل . ثم عرج على تقسيمهم الكلام الى مساواة وإشارة وتذييل — وقال والذى عند هو ما ذكرنه وهو المختار فى الفصاحة .

هذا ما ذهب اليه ملخصا ، ولا نكون مبالغين إذا قلنا إنه أخطأ التوفيق ، لأن مراتب الناس لا تخرج عن هذه الأنواع ولا بد أن يكون منها ما يكون الأطناب معها فصاحة وبلاغة ووضع كل منها موضع الآخر مضر كوضع السيف فى موضع الندى . ولسنا ندرى كيف ينكر على القائد الذى يريد أن يثير بالقول الساحر شجاعة فى جنوده فيقدموا على الموت

ولا يرهبوا أن يطيل ويسهب . ثم إن الداعي الى ثورة ، أو الحافز الى وحدة أو المحرض على استقلال أو المهيب بدفع عار أو كسب مجد ، أيوجز القول ويبتره ، أم يرسله متصل الحلقات فياضا بالمعاني ؟

وإذا كان الايجاز صالحا فى هذا الموضع فما الفرق بينه وبين مقام يخاطب فيه ملك مرفوع الجناب ، أو مريض يثقل عليه الاسهاب ، أو فرصة يضيع قنصها إن طال الكلام ؟ على أن ابن سنان لو أنعم النظر لوجد أن الاطناب لا يلزمه تكرار المعنى لأن مقامه يستدعى أن يلقى بالقول يحمل معنى ثم يردفه بآخر يحمل معنى ثانيا ، أو أنه يستغرق كلاما كثيرا ليؤدى بمجموعه المعنى المراد كالوصف والقصة مثلا . وما من شك فى تفاوت العقول المحتاجة الى تفاوت فى الأسلوب . وأما ما يدعيه من أن المطنب لافهام العامة يلزمه أن يستعمل المبتذل ليجانس عقولهم فذلك من مواقع زلله أيضا لأن اللغة قد جمعت الفاظا سهلة سائغة يدركها العامى وتصل اليه واضحة المعنى فلسنا بحاجة الى المبتذل المرذول لافهامه ، بل لربما زرى عليك العامى حين تخاطبه بالمبتذل وجردك من فضيلة الفصاحة لأنه لا يجد ما يقوم فرقا بينك وبينه إذ ذاك .

ثم إن فى كلام الله وحديث رسوله والمأثور من أقوال العرب ما حوى الاسهاب والاطناب وما لم يكن على غرار واحد من الايجاز والاقتصار ، أفنلقى ما كان مسهبا ونجرده من فضيلة الفصاحة إذ ذاك ؟

وبعـــد :

فان كتاب سر الفصاحة ثمرة طيبة لابن سنان ، وتحفة فنية رائعة يقضى الوفاء لها ولمبدعها أن تجد من الكاتبين قلما يستوحى من (سر فصاحته) ويستلهم من رائع بلاغته ، وأن تظفر بمن هو أقدر منا على التحليل والتصوير ، وأبرع فى التحقيق والتفكير ، ولكننا نلتمس لأنفسنا نحن الآخرين عذرا إذ لم نجد فى الكاتبين من شرح نواحى الجمال فى سر الفصاحة أو دبج فى ابن سنان قولا . فقد عاش الرجل نابها ، ولكن التاريخ ظلمه باهمال التحدث عنه ، وقدم لأرباب البيان أشهى ثمرة ، ولكنهم ضنوا عليه بالتحليل والتأريخ . وكان كل ما ذكرناه فى بحثنا هذا منتزعا من الدرس الذى لا جهد لأحد غيرنا فيه ، مشتقا من متابعتنا لكتابه واستنتاج الحكم من سطوره . وبحسبنا ذلك جهدا ، وما على الله عهد أن يعصمنا من الزلل ، ولله الكمال وحده ؟

محمد كامل الفقى
قسم تخصص البلاغة والأدب
بكلية اللغة العربية

أسماء الايام فى الجاهلية

بقلم الاستاذ الدكتور أ . فيشر

ذكر "همل" فى متفرقاته (١) : أن ابن سيده أورد فى مواضع مختلفة من كتابه لسان العرب البيتين الآتيين (وهما من الوافر) :

أؤمل أن أعيش وأن يومى   بأول أو بأهون أو جبار

أو التالى دبار فإن يفتنى   فمؤنس أو عروبة أو شيار

وينسب اللغويون هذه الأسماء الى (العرب القدماء) خاصة من عاشوا فى الجاهلية . والظاهر أن هذه الأسماء لم يؤخذ بها فى العصر الاسلامى ، إذ اعتيض عن شيار بيوم السبت وعن عروبة بيوم الأحد وهكذا . .

وتجيء كلمة عروبة الاثيوبية بمعنى يوم العطلة الذى تقام فيه شعائر الدين ، كما أن الكلمة الآرامية شبيهة بها نطقا ومعنى . هذا والكلمة العربية القديمة عَرُباء وعِرَبياء تجيء بمعنى الطبقة السابعة . ومن هذا يتضح أن الكلمة كانت شائعة فى جنوب بلاد العرب .

وأورد المؤرخ أحمد بن يعقوب العباسى فى إحدى كتبه : جُبَار ، أَفتَهُ ، شَبَار ، كما أورد ابن سيده فى كتابه لسان العرب تحت مادة دبر أفته أيضا . وكذلك أورد أرجى بدلا من أؤمل . كما أورد هذا ضمن مادة جبر . هذا وقد أورد ضمن مادة هون أم فيومى بدلا من فإن يفتنى . كما ذكر الملاحظة الخطيرة التى تدل على أن اليوم الثانى من أيام الأسبوع كان لا يزال يسمى أوهَد من الوَهْدة . (انتهى كلام المستشرق همل) . وإنى أستبيح لنفسى إيراد هذا وتكملته .

أورد كمال الدين بن الأنبارى فى كتابه الانصاف (مخطوط توربكه) (٢) هذين البيتين صحيفة ١٥٧ إذ جاء فيه : وقال الآخر أؤمل ... البيتين ، فترك صرف دبار وهو منصرف ودبار يوم الاربعاء . وما ذكره فى هذين البيتين أسماء الأيام فى الجاهلية . فأول يوم الأحد ، وأهون يوم الاثنين ، وجُبار يوم الثلاثاء ، ودُبار يوم الأربعاء ، ومؤنس يوم الخميس ، وعَروبة يوم الجمعة ، وشِيار يوم السبت .

وذكره العكبرى فى شرح المتنبى الجزء الأول صحيفة ١٩٣ طبع القاهرة سنة ١٤٩٥ . وكذلك ذكره العينى فى شرح الشواهد الكبرى الجزء الرابع صحيفة ٣٦٧ كما ذكره الثعالبى فى العرائس طبع القاهرة سنة ١٢٩٥ صحيفة ٥٦ وذكره أيضا البيرونى فى الآثار الباقية عن القرون الخالية باعتناء ساخو الجزء الأول صحيفة ٦٤ . وذكره الشريشى فى شرح المقامات

(1) Hommel, Suedaraschen Chrestomahie.   (2) Ms. Thorbecke.

الحريرية الجزء الثانى صحيفة ٦٤ . وذكره ابن سعد فى الحاشية على شرح الأشمونى طبع تونس سنة ١٢٩٣ الجزء الثانى صحيفة ١٢٣ . وذكره كذلك الجوهرى تحت مادة هون . وجاء فى تاج العروس تحت كل من المواد الآتية : عرب ، جبر ، دبر ، شير ، أنس ، وأل ، هون ، كما جاء فى محيط المحيط مادة دبر ، وذكره الفرجانى فى « مبادئ علم الفلك » باعتناء جوليوس (١) .

أما عن مصادر هذه الأبيات فيراجع خاصة الجوهرى فيما سبق الاشارة إليه إذ ذكر : أنشدنى أبو سعيد السيرافى قال أنشدنى ابن دريد لبعض شعراء (قائله بعض شعراء الجاهلية) أؤمل . . . البيتين . وكذلك العينى فيما سبق التنويه عنه : قاله بعض شعراء الجاهلية ، كذا قاله الجوهرى وأبو حيان فى التذكرة ولم ينسباه . كذلك أورده ابن سيده فى كتاب لسان العرب مادة عرب : قال أبو موسى الحامض قلت لأبى العباس (أحمد بن يحيى ثعلب) هذا الشعر موضوع ، وكذلك ابن سعد فيما سبق الاشارة إليه إذ ذكر : أنشد (ثعلب) أؤمل . . . البيتين ، فقيل له هذا موضوع الخ .

وكفى بهذه الاستشهادات دليلا ، خاصة إذا روعى ضعف الشاعرية الموجودة فى البيتين ، على أن هذين البيتين من نظم أحد اللغويين لتسهيل حفظ الأيام السبعة لتلاميذه .

وعندى أن قراءة هذين البيتين هى كما يلى :

أؤمل أن أعيش وأن يومى بأول أو بأهون أو جُبار
أو التالى دُبارَ فإن أفته فمؤنس أو عَروبةَ أو شِيار

وذكر العكبرى فى الموضع المشار اليه : فترك صرف مؤنس ودبار وهما مصروفان ؛ وذكر العينى فى الموضع السابق ذكره ما يقرب من هذا إذ قال : الاستشهاد فيه فى قوله دبار ومؤنس فانهما مصروفان وقد ترك الشاعر صرفهما للضرورة . وذكر ابن سعد فى الموضع المشار اليه : مؤنس ودبار مصروفان وقد ترك صرفهما . وهكذا قرأ هؤلاء الثلاثة فمؤنس أو (كذلك قرأها البيرونى وابن سيده فى لسان العرب مادة هون) .

أما روايته على الوجه الآتى :

أو التالى دبار أم فيَومى بمؤنس أو عروبة أو شيار

(راجع الجوهرى ولسان العرب وتاج العروس مادة هون) فترجع علة وجودها الى رغبة البصريين فى تحاشى دبار غير المنصرف إذ جوزوا فيه الصرف وعدمه (راجع :

(Kosut fuenf streitfragen der Basrenser und Kufenser .

ذهب الكوفيون الى أنه يجوز ترك صرف ما ينصرف فى ضرورة الشعر . . . .

وذهب البصريون الى أنه لا يجوز . ويستدل من رواية البيتين على الصورة التى أوردها

(1) Golius, Elementa astronomica .

همل (راجع دبار ومؤنس) على أن الذين يتابعون دراسة الشعر العربى القديم (من بين المستشرقين) ليسوا على كبير بينة من أمر ما كان يتمتع به الشعراء القدماء من الحرية اللفظية .

وقرأ بطرس البستانى هذين البيتين قراءة تختلف عن كل القراءات المعتمد عليها فأوردها هكذا :

علمت بأن أموت وأن موتى   بأوهد أو بأهون أو جبار

أو التالى دبار أو يوافى   بمؤنس أو عروبة أو شيار

وذكر الملاحظة التالية : فانه جمع كل أيام الاسبوع وابتدأ منها بأوهد وهو يوم الأحد ثم أهون وهو يوم الاثنين الخ . ومما يلفت النظر أن وضع أوهد ليوم الأحد حين أن جميع ما ورد فى كتب مفردات اللغة (محيط المحيط مادة وهد) تعتبر أوهد اسما آخر ليوم الاثنين .

ولهذا كانت ترجمة همل للبيتين (الى اللغة الألمانية) لا يعتمد عليها .

وتصحيح وإنّ بجعلها وأنّ يحتم كما قد تبين فهم هذين البيتين على الوجه الصحيح .

أما كلمة عروبة فليست بعربية قديمة إذ هى آرامية الأصل .

وتدل جميع الظواهر على أن هذه الكلمة استعملها العرب قبل الاسلام ، على الأقل فى الأغراض العلمية وفى مواطن كانت واقعة تحت نفوذ اليهود ، وذلك فى ميدان التشريع المدنى للعرب . ولم تنته الأبحاث الى نتيجة بحسن الاعتماد عليها فى إرجاع أسماء الأيام الستة . أو إذا ضمت اليها أو هد فهى الأيام السبعة ، الى أصولها اللغوية التاريخية . وأن تحقيق بيتين من الشعر وتمحيص كلمات وردت فيهما ولم ترد قطعا فى سواهما من قبل ، مع ما أصابهما من التشويه أو النقص لن يكون له الثمر المرجو . ولا يمكن الارتكان فى هذا الى القصص الموضوع فيما أورده المسعودى فى الجزء الثالث صحيفة ٨٨ من كتاب مروج الذهب إذ ذكر :

وورد صالح فنظر الى ما فعلوه فوعدهم بالعذاب وكان ذلك فى يوم الأربعاء فقالوا له مستهزئين يا صالح متى يكون ما وعدتنا به من العذاب عن ربك ؟ قال تصبح وجوهكم يوم مؤنس وهو الخميس مصفرة ويوم العروبة محمرة ويوم شيار مسودة ثم يصبحكم العذاب يوم الأول . قال المسعودى : وسنذكر فيما يرد من هذا الكتاب أسماء الأيام والشهور بلغتهم .

وذكر الثعالبى فى العرائس صحيفة ٥٦ : فقالوا مستهزئين به ومتى ذلك يا صالح وما آية ذلك وكانوا يسمون الأيام فيوم الأحد الأول ، والاثنين أهون ، والثلاثاء دبار ، والأربعاء جبار ... وفيه يقول الشاعر البيتين ... قالوا عقر الناقة يوم الأربعاء فقال لهم صالح عليه السلام حين سألوه عن وقت العذاب وآيته : إنكم تصبحون غرة مؤنس ووجوهكم مصفرة ثم تصبحون يوم العروبة ووجوهكم محمرة ثم تصبحون يوم شيار ووجوهكم مسودة ثم ... يصبحكم العذاب يوم الأول الخ

وذكر ابن الأثير فى الجزء الأول صحيفة ٦٦ من كتاب تاريخ الكامل باعتناء ترنبرج :
وكان قتلها يوم الأربعاء واسمه بلغتهم جبار وكان هلاكهم يوم الأحد وهو عندهم أول .

وفى قصة صالح عند الطبرى ، وهى التى أخذ عنها الثعالبى وابن الأثير واعتمد عليها المسعودى ، لا تجد ذكرا لغير اليوم الأول واليوم الثانى واليوم الثالث واليوم الرابع (راجع تاريخ الأمم والملوك للطبرى طبع ليدن الجزء الأول صحيفة ٢٤٥ سطر ١٦ — ١٧ وصحيفة ٢٤٩ سطر ١١ وما يليه وصحيفة ٢٥٠ سطر ٥ ، راجع كذلك الكشاف والبيضاوى السورة السابقة الآية ٧١ والسورة ٨١ الآية ٦٧) ولا علم لى بشواهد غير هذه على الأيام السبعة . ولا أذكر أنى عثرت عليها فى الحديث الشريف أو الشعر القديم . ولهذا فانى أرى مسألة : ما إذا كانت هذه الأسماء أصيلة أو غير أصيلة لم نجد لها حلا بعد .

أما كلمة عروباء وعرباء التى تحمل طابعا إسلاميا (إذ هى كما يقال اسم الطبقة السابعة من السماء) فيقول عنها همل إنها « عربية قديمة » ولا أعرف على أى أساس بنى حكمه هذا .

وأخيرا أذكر على سبيل التكلمة أن هناك قائمتين أخريين بأسماء الأيام إحداهما : أبجد ، هوز ، حطى ، كلمن ، سعفص ، قرشت . والمروية (Pocock) فى الكتاب المشار إليه صحيفة ٣١٨ و (Dozy) فى كتابه « اليهود فى مكة » صحيفة ١٧٨ ملحوظة ٢ . والثانية : صن صنبر وبر الآمر المؤتمر المعلل ومطفئ الجمر أو مكفئ الظعن راجع (Casiri, Bibliotheca Arabico-Hispana Escorialenssi) الجزء الأول صحيفة ١٥٦ .

وإنى أميل الى تعزيز رأى (Pocock) (١) و (Dozy) فى اعتبار أن القائمة الأولى ليست سوى دعابة سمجة من مدرس . أما أسماء القائمة الثانية فهى كما رأى جلد ميستر (Gildmeister) ليست أعلاما على أسماء الأيام ، بل هى خاصة بأيام العجوز التى ، على حد الاعتقاد السائد بين الناس فى البلاد العربية ، يكون الشتاء خلالها على أشده . وهذه الأسماء ليست عربية قديمة بل هى ترجع الى العصر الذى يلى عصر ازدهار العربية . (راجع المسعودى فى الكتاب السابق الذكر الجزء الثالث صحيفة ٤١٠ وما بعدها وصحيفة ٤٥٦ . وكذلك البيرونى فى الكتاب المومى اليه صحيفة ٢٥٤ وما يليها والحريرى فى الكتاب المشار اليه الجزء الأول صحيفة ٢٩٥ وكذلك الجزء الثانى صحيفة ١٣١ والشريشى فى الكتاب المشار اليه الجزء الثانى صحيفة ٢٢٩ ، وياقوت فى الكتاب الآنف الذكر الجزء الثالث صحيفة ٤١٩ والقزوينى باعتناء فستنفلد فى الجزء الأول صحيفة ٧٧ والمزهر طبع القاهرة سنة ١٢٨١ فى الجزء الأول صحيفة ١٤٦ وفى معاجم اللغة تحت مادة عجز ، صن ، صنبر ، وبر ، أمر ، علل ، أطفأ ، كفأ ، كسأ ، كسع ؟

نقلها عن الألمانية

ابراهيم ابراهيم يوسف

(1) De Sacy, Grammaire arabe, 1, 8, Lane, Lexicon.

في عالم المؤلفات الجديدة

التعليم في رأى القابسي

الأستاذ القابسي هو أبو الحسن على بن محمد الفقيه القيرواني من علماء القيروان وصلحائها ، وقد تناول الكلام على سيرته جميع من ذكروه في مؤلفاتهم ، وقد أطال الكلام عنه القاضي عياض مؤلف (الشفاء) فكان مما قاله فيه فوق ما سرد من فضائله العلمية : « كان أبو الحسن من الخائفين الورعين ، المشتهرين باجابة الدعوة ، سلك في كثير من أموره مسلك شيوخه من صلحاء فقهاء القيروان ، المتقللين من الدنيا ، البكائين المعروفين باجابة الدعاء ، وظهور البراهين »

كان الأستاذ القابسي ضريرا ولم يمنعه ذلك من أن تكون كتبه كما قال عنه فضل الله العمرى في مسالك الأبصار : « وكتبه في نهاية الصحة » توفى سنة ٤٠٣ هجرية .

وقد اختار حضرة الأستاذ النابه الدكتور احمد فؤاد الأهواني أن يجعل موضوع رسالته للحصول على الدكتوراه من جامعة فؤاد الأول مذهب الأستاذ القابسي في التعليم ، وهو موضوع طريف يشوق كل باحث ومستفيد أن يلم به لأنه فضلا عن أنه يمثل رأى أحد بناة الصرح العلمي المسلمين يكشف للمعاصرين عن حقيقة مذهب الاسلام في موضوع هو رأس جميع الموضوعات الاجتماعية في هذا العصر .

وقد أجاد الدكتور الاهواني الفاضل في تحليل آراء هذا الامام وتصويرها كل الاجادة يشهد بها أستاذه الكبير حضرة صاحب المعالى والفضيلة الشيخ مصطفى عبد الرازق وزير الأوقاف العمومية فقال :

« أما كتاب القابسي فهو كتاب جليل الفائدة للباحثين في التعليم وتاريخه عند المسلمين . وهو يصور حالة التعليم في عصره من نواح قلما فطن لها مؤلفو ذلك الزمان .

« وقد عنى الأستاذ الاهواني في بحثه القيم بأن يترجم للقابسي ثم يعرض موضوع كتابه عرضا جديدا ، فراعى فيه تنظيمها وتوضيحها ، وردها الى أصولها ، وربطها بمذاهب الفقهاء ومقالات المتكلمين » . اهـ

ونحن بعد أن اطلعنا على هذا الكتاب نوافق معالى الوزير على حسن رأيه فيه وندعو كل من يهمه أمر التعليم وتاريخه عند المسلمين أن يقرأوا هذا الكتاب ، فانه فضلا عن عرضه رأى رجل من كبار علماء الاسلام ، عرضا تحليليا دقيقا ، يجلى لنا سبق أئمتنا الأولين جميع مصلحى التعليم الى قواعد البيداجوجيا الصحيحة .

ولا يجوز لنا أن ننسى الثناء على الدكتور الأهواني لدقة [illegible] فيما أورده من مذهب القابسي ، ودقة تحليله لآرائه وحسن ترتيبها وتبويبها حتى جاء كتابه [illegible]